LA HIGUERA SECA

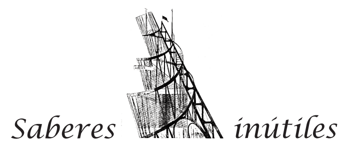
Jesús y la política de su tiempo



La higuera seca

Jesús y la política de su tiempo

Eudaldo Casanova



FICHA CATALOGRÁFICA

CASANOVA, Eudaldo
La higuera seca. Jesús y la política de su tiempo / Eudaldo Casanova.
Zaragoza, 2012
415 p. : 22 cm. (*Saberes inútiles*; 1).

CDU
Historia Antigua 931; Judaismo 26; Mesias 26-32; Historia de la Iglesia 27-9; Jesucristo 27-31.

ISBN 978-84-615-9275-3

Venta y distribución: WWW.Amazon.es

A mi buen amigo Antoni Ventura, que tanto se ha interesado por este libro

Introducción

Jesús de Nazaret es, sin duda, el personaje histórico sobre el que más se ha escrito en los últimos mil setecientos años. Bien es cierto que su consideración por parte del cristianismo como el Hijo de Dios ha hecho que, de esa ingente producción literaria, el noventa y cinco por ciento de la misma haya sido, a lo largo de los siglos, de naturaleza teológica.

Podemos decir que hace sólo unos doscientos años que Jesús ha empezado a interesar realmente como personaje histórico. Este campo de la investigación, surgido hacia finales del siglo XVIII, ha seguido una trayectoria sinuosa. Durante el primer período, los estudiosos sobre el tema se centraron en el análisis neotestamentario, intentando dilucidar aspectos fundamentales para una correcta interpretación de los textos. La lengua en la que estaban escritos los evangelios, las fuentes que podían haber utilizado sus autores, la antigüedad de los mismos y un largo acervo de cuestiones supusieron un avance fundamental en esta línea de investigación. Sin embargo, el espíritu que presidía estos trabajos estaba inspirado por el positivismo dominante durante la mayor parte del siglo XIX. Esta visión, muy de la época pero un tanto ingenua, hizo abrigar la esperanza de que el resultado de estos estudios revelaría quién fue «realmente» Jesús de Nazaret.

Pero a comienzos del siglo XX, esos enfoques habían llegado a un callejón sin salida, y aunque los resultados obtenidos suponían un aporte fundamental, el Jesús histórico seguía siendo, básicamente, el Jesús neotestamentario, investido de unos u otros atributos, según las creencias e inclinaciones ideológicas de los distintos investigadores.

La segunda fase en el proceso de indagación sobre el tema supuso un giro copernicano respecto a la anterior, ya que partía de la hipótesis de que el Jesús evangélico no era el Jesús histórico, sino una elaboración de las primeras iglesias cristianas. El instrumento utilizado por los estudiosos en esta segunda búsqueda fue el análisis de las formas literarias que habían servido para elaborar los textos fundamentales sobre los que se apoyaba el conocimiento del Jesús de la historia.

También los progresos realizados con este nuevo enfoque fueron extraordinarios. Los trabajos elaborados por Martín Dibelius o Rudolf Bultmann son obras, todavía hoy, imprescindibles para abordar con rigor el tema que nos ocupa. Pero estos estudios, tampoco pudieron escaparse a las corrientes de pensamientos dominantes en la primera mitad del siglo XX. Las dos guerras mundiales, la crisis económica, la ascensión de los fascismos, el auge del comunismo… condujeron a un amplio segmento de la intelectualidad europea a abrazar puntos de vista existencialistas. El individuo en su existencia, como un proyecto abierto a la realidad del mundo que le entornaba, debía elegir, y en esa elección, fundada en el vacío, definía su auténtico ser como persona… Para muchos de estos investigadores en el campo neotestamentario, esta elección les llevó a reafirmar su fe en el Cristo de la salvación, a despecho del Jesús de la historia. El Jesús del que nos hablaban los evangelios resultaba para ellos inaprensible en toda su magnitud como personaje histórico. Sin embargo, era esa figura difusa, casi evanescente como personaje de su tiempo, esa figura que pendía en el vacío de la creencia, la que había hecho posible la fe en la redención para una buena parte de la humanidad. Por tanto, el afán que movía la búsqueda del Jesús de la historia sólo tenía sentido si culminaba en la fe en Cristo.

Estas secuencias pretéritas en la búsqueda del Jesús histórico habían escrito sus páginas más brillantes en francés y en alemán. Pero desde fina-

les de la década de los años sesenta del siglo XX, el mundo anglosajón parece coger el relevo, y ese relevo coincide con el inicio de lo que se ha dado en llamar la «Tercera búsqueda». La *Third Quest* se propondrá plantear nuevos paradigmas en esa investigación. Lo cierto es que en las últimas décadas la floración de publicaciones, con los más diversos enfoques, sobre la figura Jesús como personaje histórico ha sido espectacular, siendo aún pronto para realizar un balance sobre sus aportaciones en este campo. No obstante, se puede anticipar que, una vez más, estos renovados enfoques, han realizado una importante contribución en muchos aspectos sobre el tema. El aporte de distintas Ciencias Sociales, como la Antropología cultural, la Historia social, la Historia de las mentalidades, e incluso, la Psicología y otras han contribuido a que la imagen que en la actualidad se va perfilando sobre Jesús de Nazaret sea mucho más rica y veraz que la contemplada hasta ahora.

Por otra parte, las investigaciones realizadas desde otras confesiones religiosas, como el mismo judaísmo, o el estudio específico sobre aspectos concretos, como la actividad del Jesús taumaturgo, han contribuido a clarificar esa nueva visión, al sumar a las ya tradicionales, hechas por el agnosticismo, el catolicismo o el protestantismo, otras nuevas sobre el personaje. Pero en toda esa profusa producción parece estar ausente una de las líneas de análisis crítico ya clásica desde finales del siglo XIX. Nos referimos al punto de vista aportado por el materialismo histórico.

Desde la primera contribución de este enfoque hecha por Karl Kautsky, hasta comienzos de la década de los años setenta del siglo XX, el materialismo histórico ha alumbrado importantes trabajos que han ayudado a conocer mejor los orígenes del cristianismo. La investigación y las obras de autores como Ambrogio Donini, Archibal Robertson, Heinz Kreissig, Joseph Lenzman o, en nuestro país, Gonzalo Puente Ojea, señalan importantes jalones en este campo de la investigación. Sin embargo, esa Tercera búsqueda parece huérfana de ese enfoque, aunque en muchas de sus obras gravite su influencia. Lo cierto es que, salvo alguna rara excepción como la del australiano Roland Boer, en el conjunto de la investigación abierta en esta nueva etapa el punto de vista del materialismo histórico parece ausente. En este sentido, *La higuera seca* pretendería al menos paliar esa carencia.

Este libro está pensado desde ese enfoque crítico como un aporte más a la *Third Quest*. No es un estudio erudito con despliegue de aparato crítico. Es una obra de puesta al día para personas que no dominan el tema. Pretende interesar al lector con su planteamiento inicial e ir aclarando y desvelando distintos interrogantes que se pueda formular sobre las fuentes documentales, así como informarle, aunque sea someramente, de los estudios más relevantes realizados en estas últimas décadas sobre Jesús y su tiempo. Sus conclusiones actualizan una línea de análisis que, lejos de estar obsoleta, puede seguir dando sus frutos sin que el árbol del que nacen esté seco como la higuera de su título.

«La verdad os hará libres» (Juan, 8, 32)

«Aunque sea evidente la imposibilidad de trazar una semblanza biográfica pormenorizada del Nazareno, es posible delinear el sentido social, político y religioso de su acción, en el marco de los movimientos de protesta antirromana en la Palestina del siglo I de nuestra era» (Gonzalo Puente Ojea)

I

Una maldición inexplicable

Voltaire en su retiro…

A finales del verano de 1758, François Marie Arouet, más conocido por Voltaire, ha tomado una decisión horaciana: apartarse definitivamente de la vida urbana y retirarse al campo. A sus 65 años —una edad más que respetable en un tiempo en que la media de vida rondaba los 35— su propósito parece plenamente justificado. París, hasta entonces caja de resonancia de su obra, le cerraba sus puertas. A comienzos de 1759, las autoridades iban a suprimir el privilegio que permitía imprimir *La Enciclopedia* en territorio francés, y los escritos de Voltaire eran ya, en la capital del reino, tan admirados como temidos. Por eso, el viejo escritor busca un nuevo hogar donde pasar un apacible retiro. Se consuela de su decisión, un tanto obligada, pensando que la vida de los filósofos es mucho mejor que la de los reyes. Ahora, podrá dedicarse a cultivar su jardín con toda tranquilidad, tal y como el autor le recomendaba a Cándido, el protagonista de su última novela, que estaba a punto de aparecer.

El escritor había comprado el *château* Tournay y, en febrero de 1759, adquirirá Ferney que terminará siendo su residencia definitiva. Pero sus nuevas fincas le van a reportar muchas más satisfacciones que el mero cultivo de las plantas. Con la propiedad ha adquirido campesinos que dependen de él, y tanto el estado de la tierra como el de esas pobres gentes mueven a compasión al filósofo ilustrado. La mitad de la tierra está sin cultivar. En la pequeña comunidad dependiente del *château* no se ha celebrado un solo matrimonio en siete años, y el predio se despuebla como consecuencia de la constante emigración a la próxima ciudad de Ginebra. Los impuestos, especialmente la *gabelle* sobre el consumo de sal, agobian a los pocos que se quedan. Los campesinos pagan y se ven condenados a la pobreza o dejan de pagar y acaban en la cárcel.

En sus posesiones, Voltaire podrá hacer realidad un oculto anhelo. En el fondo de su indomable espíritu burgués siempre ha soñado con convertirse en un pequeño señor rodeado de una servidumbre agradecida por su buen gobierno. Con la adquisición de esas propiedades verá colmada esa ilusión de ser a la vez «*roi*» y *philosophe*.

Su instalación en Tournay, el día de Nochebuena de 1758, se hizo en medio de una solemnidad festiva. A su llegada se disparó el cañón y sonó el pífano y el tambor. Los campesinos, ataviados con sus mejores galas, como obligaba la ceremonia, le dieron una respetuosa bienvenida, mientras las jóvenes muchachas agasajaban a las sobrinas del filósofo con ramos de flores. El anciano escritor estaba realmente satisfecho y acogía el nuevo año que comenzaba renovando sus propósitos de luchar contra el privilegio y la superstición. De hecho, su famosa frase «*écrasez l'infâme*» aparecerá en 1760, y es que la retirada de Voltaire a Ferney coincidirá con el apogeo de su carrera como polemista. La paradoja fue que cuando él mismo se creía al borde de la tumba, resucitó para empezar a ser el Voltaire que recuerda la posteridad.

Así pues, el patriarca de Ferney no va a ser un apacible jubilado, al contrario, nunca luchó más y con más energía y pasión que en sus últimos años. Luchador y vehemente, Voltaire siempre lo había sido, y en su tiem-

po, «*philosophe*» quería decir beligerante. No obstante, sus relaciones con los enciclopedistas eran ya entonces distantes, aunque amables. Estaba convencido de que la Enciclopedia no iba a ser el instrumento de la victoria frente al Antiguo Régimen. Para él era demasiado voluminosa, y demasiado cara. En una carta que dirigirá a D'Alembert le comentaba: «Nunca se conseguirá una revolución con veinte volúmenes in folio; el peligro vendrá de los libros pequeños de bajo precio. Si el evangelio hubiera costado 1.200 sestercios, nunca habría triunfado la religión cristiana» (Cit. en Mason, 1986:113). Su desconocimiento del origen del cristianismo reflejaba la ignorancia sobre el tema propia de la época.

A pesar de ese distanciamiento de los enciclopedistas, Voltaire aún continuaba su lucha por las causas que había defendido toda su vida y en ese sentido abogará ardientemente, pero sin éxito, por la admisión de Diderot en la *Académie Française*. No obstante, el caso que determinará lo mejor de su trabajo en esa etapa de su producción será la injusta condena a muerte de Jean Calas.

Calas era un respetable comerciante de paños de la ciudad de Toulouse, pero pertenecía a la minoría protestante francesa conocida como los hugonotes. El 13 de octubre de 1761 el hijo mayor de Calas apareció muerto en la trastienda del negocio familiar. El cadáver presentaba en el cuello la marca de una soga y todo hacía sospechar un suicidio, aunque la familia sostenía que se trataba de un asesinato. Al afirmar esto, muy posiblemente, lo que la familia quería era evitar el trato infamante que se daba a los suicidas cuyo cadáver era arrastrado por las calles y luego arrojado al basurero municipal, al tiempo que se confiscaban las propiedades del muerto.

Por desgracia para el padre de la víctima, corrió el rumor de que el fallecido estaba a punto de convertirse al catolicismo y que había sido asesinado para evitar su bautismo. La maledicencia más que las pruebas hicieron recaer las sospechas sobre el viejo Calas, que terminó siendo condenado a muerte, sufriendo el terrible suplicio de «la rueda». Murió el 9 de marzo de 1762 declarándose inocente mientras que el resto de la familia terminó por dispersarse.

Voltaire tuvo conocimiento del asunto en su retiro y al principio creyó en la culpabilidad del acusado, pero rápidamente apreció el enrarecido ambiente de intransigencia religiosa que había envuelto el caso. A comienzos de abril, nuestro filósofo llegó a la terrible conclusión de que se había perpetrado una espantosa injusticia. A partir de entonces, y durante tres años, dedicó gran parte de su labor a demostrar la inocencia de Calas. El 9 de marzo de 1765 un tribunal de apelación rehabilitó la memoria de la víctima. Voltaire había conseguido un sonado triunfo en su lucha contra la intolerancia religiosa que se convertiría en su principal tema de combate en los años siguientes. A partir de 1762, la palabra *tolérance* ocupó el primer plano de su atención y fruto de la misma redactará por esas fechas su *Traité sur la tolérance*, uno de sus ensayos más conocidos.

En el Tratado recoge lo esencial del «*affaire* Calas» pero su reflexión es mucho más amplia, aunque no excesivamente profunda, ya que en ésta, como ocurre en otras obras de Voltaire, prima el tono polémico y la amena superficialidad, que convertían sus escritos en tan populares como poco rigurosos.

La obra se puede resumir en un manojo de digresiones que, arrancando de la Antigüedad, hacen un recorrido histórico sobre qué se debe entender por tolerancia y qué se ha entendido realmente por tal. En un tono casi periodístico hace varios excursus, a modo de ilustraciones fuera de texto, para terminar volviendo a las últimas noticias sobre el famoso proceso de Toulouse.

En el *Traité sur la tolérance*, lo que podemos apreciar es el sueño de la razón burguesa del Siglo de las Luces a partir del planteamiento ideal de «la filosofía, concebida como hermana de la religión». La búsqueda de un punto de equilibrio imposible entre las enseñanzas terrestres del humanismo liberal y unos toques religiosos que dieran una cierta base moral a la vida de las personas sin complicar demasiado las cosas.

Voltaire proponía una religión natural, aseada y razonable, sin misterios ni fanatismos, práctica y en el fondo algo escéptica, pero cómoda. Con estos planteamientos Voltaire centrará sus críticas en las estructuras ecle-

siales pero pretenderá salvar el trasfondo positivo que pueda subyacer en las formulaciones morales de la religión, y será en el empeño de esta labor donde abordará de pasada la figura de Jesús.

En el capítulo XIV de su Tratado, se preguntará si la intolerancia ha sido enseñada por Jesucristo, y plantea la cuestión de tal modo que se adivina cuál debe ser la respuesta: «Veamos ahora si Jesucristo ha establecido leyes sanguinarias, si ha ordenado la intolerancia, si hizo construir los calabozos de la Inquisición, si instituyó los verdugos de los autos de fe» (Voltaire, 1763/1978:60).

La formulación volteriana pretende contraponer la opresiva e intransigente institución eclesial que el filósofo apreciaba en su tiempo frente al mensaje de paz y amor predicado por Jesús. No obstante, Voltaire puntualiza y dice reconocer algunos pasajes evangélicos en los que se detectan comportamientos crueles e irracionales. Cita una parábola de Mateo (22, 4) y otra de Lucas (24), y en tercer lugar menciona otro pasaje del que comenta se ha hecho un uso abusivo. Los versículos a los que se refiere son los relativos a Mateo 21, 18-22 y a Marcos 11, 12-14 y 20-25, en los que se narra cómo Jesús en vísperas de su entrada en Jerusalén, al sentir hambre una mañana se acercó a una higuera en la que no encontró frutos, lo que le llevó a maldecirla y como efecto de la maldición se secó.

Ciertamente el hecho narrado resulta desconcertante, no sólo para él sino para cualquier lector del evangelio. Por un lado, nos encontramos con una reacción iracunda que nos ofrece una imagen de Jesús poco frecuente en esos mismos textos; por otro, cuesta encontrar una explicación que justifique semejante comportamiento. El pasaje resulta incómodo para muchos exegetas que lo obvian en sus comentarios y guardan silencio sobre un ejercicio de violencia simbólica que no puede pasar desapercibido incluso para los que carecen de la más elemental sensibilidad ecológica.

Bien es cierto que en las parábolas antes mencionadas por Voltaire las víctimas de la ira divina son humanas. El ser humano es cruel y su corazón está lleno de maldad, por tanto podemos entender que con su comportamiento los protagonistas de la narración evangélica se hicieran acre-

edores de un justo castigo. Sin embargo, el caso de la higuera nos remite a una acción destructiva a la par que banal que sólo busca demostrar el poder de quien la ejerce de modo prepotente.

La higuera es una especie común del Mediterráneo que, sin apenas cuidados, crece con facilidad y su fruto, que se da dos veces al año, era junto con la aceituna y la uva uno de los más importantes en la Palestina bíblica. Los higos eran esenciales para la alimentación; durante la sequía del año 49 de nuestra era, los judíos se vieron obligados a importarlos de Chipre, aunque habitualmente se producían los suficientes como para poder exportar a Roma.

Pero el árbol del evangelio no tenía higos. Voltaire, aficionado a la horticultura, achaca este hecho a la época del año en la que presuntamente se desarrolla la escena. En marzo, víspera de la pasión, el fruto no ha germinado. Eso hace más incomprensible la reacción de Jesús frente a la pobre higuera tan estimada en el mundo judío.

En el Antiguo Testamento, la higuera aparece mencionada en más de una ocasión de modo positivo, se aprecia la dulzura de los higos pero también la frescura que proporciona su sombra. Según una creencia judía de época posterior, una persona que reflexione sobre la Torá debe hacerlo debajo de una higuera. Es cierto que los textos que refieren esta costumbre son tardíos pero, con toda probabilidad, remiten a una tradición temprana y muy difundida sobre los eruditos de la Ley que se sentaban debajo de una higuera a estudiar las Escrituras. Un personaje del Evangelio de Juan, Natanael, al que no se menciona en ningún otro lugar del Nuevo Testamento, es llevado por Felipe hasta Jesús (Jn 1, 45-59), y el conocimiento por parte de éste de lo que había estado haciendo poco antes (estar sentado debajo de una higuera) le hace exclamar: «Maestro, tú eres el Hijo de Dios, tú eres él Rey de Israel». Jesús señala que su proeza era muy pequeña, pero le promete: «Verás cosas mucho más grandes que ésa». Esta profecía se cumple también, y posteriormente Juan nombra a Natanael entre los siete discípulos a quienes se aparece Jesús junto al mar de Galilea (Jn 21, 2).

Sin embargo, el Jesús de Marcos maldice ese árbol, que al parecer proyectaba sombra a la sabiduría, con todo lo que el gesto suponía en aquel tiempo. La maldición en el mundo antiguo tenía una clara connotación mágica que vinculaba casi de modo automático la palabra al mal deseado, en este sentido era empleada por todos los pueblos primitivos como un recurso agresivo. De esta práctica se han conservado huellas en todas las culturas del Antiguo Oriente y también entre los israelitas, si bien en éstos el resultado último de la maldición se atribuía a la divinidad que en ella se invocaba (Gn 12, 3). El mismo Yahvéh amenazaba con su maldición a los transgresores de su Ley (Dt 27, 15-26) y a los que maldijeron a sus elegidos (Gn 12, 3), de suerte que para demostrar su justicia, utilizaba la ley del talión (Gn 12, 3; Dt 32, 21).

Únicamente por la bendición de Yahvéh la maldición podía ser anulada, y como el sordo no podía oír la maldición que se le echaba y, por tanto, tampoco conjurarla, la Ley prohibía maldecirlo (Lev 19, 14). Su efecto era infalible y una vez pronunciada se cumplía fatalmente aunque no fuera de modo inmediato. La higuera evangélica se secó al momento en el relato de Mateo, mientras que en el de Marcos sólo fue al día siguiente cuando se apreció la consecuencia del hecho.

El malvado maldecía sin fin, nos dicen los Salmos, mientras que el justo, siguiendo el ejemplo de Job, no maldice ni a su enemigo (Job 31, 30). Aunque tampoco el judío tenía reparo en invocar la maldición de Dios sobre sus perseguidores (Jer 15, 15-17, etc.). Pablo maldice a quien no ame al Señor (1 Cor 16, 22), o predique otro evangelio distinto del que él predica, aun cuando fuere un ángel del cielo (Gal 1).

En el Nuevo Testamento parece como si Jesús renovara el propósito de Job, sin embargo, en el evangelio de Marcos maldice a la higuera. En esa evidente contradicción, entre la imagen más difundida de Jesús y lo que podemos hallar en las fuentes sobre las que se ha construido esa imagen, se basa este libro.

Las explicaciones al hecho referido, aunque no muy abundantes, han sido diversas. Para un autor tradicional como Daniel Rops (1961), que admite

casi la literalidad del Evangelio, la ira de Jesús frente a la esterilidad del árbol podría estar justificada. A él no le convence el argumento de Voltaire sobre la época del año, pues apunta que en el tratado talmúdico de Sabat, aparecen dos rabinos que comen higos frescos en Jerusalén, al día siguiente de la Pascua, y en el tratado de Orla se repite un hecho similar en Adar, es decir, en el mes hebreo correspondiente a marzo o abril. No obstante, Rops, no puede ocultar que el evangelista Marcos precisa: «No era la estación de los higos». ¿Qué significaba entonces aquella maldición absurda?

Para nuestro exegeta se trata de uno de los pocos ejemplos que registra el Nuevo Testamento de lo que se ha dado en llamar «milagros de castigo». Del mismo modo lo conceptúan Theissen y Merz (2000:331), en una obra mucho más avanzada sobre el Jesús histórico, aunque Rops señala que en la tradición jesuática, no se contempla ninguno de estos milagros contra seres humanos a diferencia de lo que ocurre en el cristianismo primitivo (Hch 5). Así pues, la explicación última que nos da el exegeta francés, es que se trata de una demostración de poder para reafirmar la fe de los apóstoles, aunque también ve en él uno de esos gestos simbólicos, a veces extraños, que usaron los profetas antiguos para anunciar un acontecimiento trágico (Jr 19 o Ez 5). La higuera maldita sería como Israel, frondoso en observancias legales, pero estéril para los verdaderos frutos del amor, por tanto, según esta lógica, por falta de verdadero amor merecería perecer. Así valora también el hecho Schillebeeckx (1981:126), para quien la higuera maldita sería un símbolo vivo de Israel o de Jerusalén, que no querían reconocer su oportunidad de «salvación». El teólogo Bultmann (2000:293) encuentra en este pasaje un paralelismo lejano con un viejo relato: la historia del Rabino Eliezer (Baba Mesia 59b) quien para probar su correcta interpretación de la Ley, hizo que un algarrobo se arrancara de raíz del sitio en que estaba plantado. En definitiva otra mera demostración de poder y fuerza.

Para Voltaire el caso de la higuera —junto con los otros dos que él menciona— eran rarezas inexplicables en el contexto de una actividad caracterizada por lo contrario. «Casi todo el resto de las palabras y los actos de Jesucristo —nos dice Voltaire— predican la dulzura, la paciencia, la indul-

gencia. Es el padre de familia que recibe al hijo pródigo; es el obrero que llega a última hora y es pagado igual que los otros; es el samaritano caritativo; él mismo justifica a sus discípulos por no ayunar; perdona a la pecadora; se contenta con recomendar fidelidad a la mujer adúltera; se digna incluso a tomar parte en el inocente regocijo de los invitados de Caná, que ya algo alegres por el vino, piden más; se digna a hacer un milagro en su favor convirtiendo para ellos el agua en vino. Ni siquiera se indigna contra Judas, que debe traicionarle; ordena a Pedro que nunca use la espada; regaña a los hijos de Zebedeo que, siguiendo el ejemplo de Elías, querían que hiciese descender el fuego del cielo sobre una ciudad que no había querido darle alojamiento» (Voltaire, 1763/1978:63).

Para el agnóstico Voltaire éste es el verdadero Jesús, un conductor moral cuya vida es un ejemplo de amor a los demás y de rectitud. Dispuesto al sacrificio en defensa de la justicia y víctima de la envidia. En definitiva, un hombre admirable que, prescindiendo de su naturaleza divina, se constituía en un ejemplo de tolerancia para el resto de los hombres y a lo largo de los siglos. «Si queréis pareceros a Jesucristo, sed mártires y no verdugos» —recomienda el escritor— contraponiendo esta imagen a la intransigencia que mostraba la Iglesia de su tiempo. Para subrayar esta interpretación sobre la figura de Jesús, establecerá un paralelismo con Sócrates, el pensador griego que también se destacó por su coherencia personal y por su sabiduría, y que fue condenado a muerte por no plegarse frente a las mentiras de sus enemigos a los que, sin embargo, también supo perdonar como el mismo Jesús perdonó.

Con esta visión está contribuyendo a perfilar un estereotipo de gran influencia en la cultura occidental durante los dos siglos siguientes. Para entender esto hemos de tener en cuenta que el momento en que nuestro filósofo escribe señala la transición a la contemporaneidad. Durante siglos la religión cristiana ha impregnado la ideología dominante. Configurado por la Iglesia romana o por las iglesias reformadas, el cristianismo ha transmitido una imagen de Jesús basada en una interpretación teológica del evangelio.

La concepción de Jesús como hombre-Dios se había afirmado en toda la cristiandad sin cambios notables hasta el siglo XVIII. Esta concepción no se modificó sustancialmente en las luchas teológicas libradas por la patrística o la escolástica, tampoco en las místicas medievales o en las formulaciones de las distintas sectas que fueron apareciendo; ni siquiera se modificó en lo fundamental con la Reforma. Las diversas corrientes no hicieron otra cosa que poner de relieve diferentes aspectos de esa misma concepción, distintos rasgos —reales o supuestos— de la persona de Jesús. Pero Jesús fue siempre objeto de fe y de esperanza, como ejemplo de amor supremo. No es que la investigación intelectual no se ocupara de él, pero lo que esa investigación buscaba era no tanto conocer su realidad histórica, como proporcionar una base teológica a la piedad.

Sólo a partir del siglo XVIII se comienza a cuestionar esa visión al socavarse el omnímodo poder que las iglesias seguían ejerciendo en el campo del pensamiento, y Voltaire se va a destacar en esa lucha ideológica. Sin embargo, el filósofo quiere distinguir en sus ataques lo que va dirigido contra la estructura eclesial de lo positivo que pueda haber en el mensaje cristiano. Ese aspecto positivo, considerado como moral funcional, queda acrisolado para el filósofo en la figura del Jesús que recrea en su *Traité sur la tolérance*.

Esa imagen de un Jesús liberal, no forzosamente divino pero humanamente ejemplar, para uso de agnósticos respetuosos con las ideas de los otros, conocerá un enorme éxito en las centurias siguientes y llegará hasta nuestros días. Al ser precisamente Voltaire —el feroz anticlerical— uno de sus valedores, ese perfil será raramente cuestionada por todo un sector de la intelectualidad occidental ansiosa de encontrar referentes históricos de una moralidad que se pretende universal y que sirve para enlazar, a través de los siglos, distintas culturas, a la par que proyecta una mirada comprensiva sobre las creencias religiosas en general.

Muy pronto al Jesús y al Sócrates volterianos se le sumarán otros grandes hombres: Buda/Siddhartha, Confucio, el mismo Ghandi, todos ellos maestros de sabiduría y ejemplos de humanidad a imitar. Obviando perfi-

les absolutamente diferentes, contextos históricos distintos, diferencias culturales muy acusadas, estos personajes ejercerán su atractivo para todo un amplio segmento social identificado con la modernidad.

Pero mientras que en su retiro de Ferney, Voltaire salvaba a Jesús para atacar la intolerancia de la Iglesia, en Hamburgo, un oscuro profesor universitario, asentaba las bases para conocer mejor al auténtico Jesús de la historia.

El anciano Hermann Samuel Reimarus tenía la misma edad de Voltaire y como él estaba herido por las ideas de la Ilustración. Profesor de idiomas orientales en el Instituto Johanneum de su ciudad natal, había experimentado la influencia del filósofo Christian Wolff y del deísmo inglés. De esta simbiosis surgió un racionalista que se interrogaba por la revelación.

El racionalismo interpretaba la realidad como una serie de causas y efectos que podían ser estudiados con el método científico. En el plano religioso no se podía ya postular simplemente un agente divino como causa inmediata. Este planteamiento no excluía necesariamente la creencia en Dios, pero su papel quedaba relegado a una intervención directa solamente en la creación, y no después. Así mismo Reimarus aplicaba dos criterios principales para identificar la revelación. El primero era el de la necesidad, por el que se entiende que la revelación explica aquello que no puede ser explicado por la ley natural. El segundo criterio era el de la coherencia, por el que se ha de aceptar que la revelación no admite contradicción.

Estos postulados le llevaron a la publicación de algunas obras como *Las verdades más sublimes de la religión natural*, aparecida en 1754 y *La doctrina de la razón*, puesta a la venta dos años después. En ellas Reimarus se nos muestra como un defensor de la religión natural. Para el escritor, como son varias las religiones positivas que pretenden ostentar el sello de la autoridad divina, la razón no tiene más remedio para resolver el litigio que recurrir a sus propias luces. Así, Reimarus colocaba la razón como criterio de la verdad religiosa y con ese criterio se enfrentó nuestro profesor a la lectura de los evangelios. De ese propósito nacerá un trabajo en el que el alemán invirtió más de 20 años de su vida, llegando a escribir cerca de 4.000

páginas, que agrupó bajo el título *Apología o escrito de defensa en favor de los veneradores racionales de Dios*. Pero esa pasión crítica se realizó, sino clandestinamente, si al menos discretamente, ante el temor de las reacciones que pudieran suscitar las conclusiones a las que llegaba. Sólo su familia y los más allegados conocieron en vida de Reimarus su voluminoso ensayo.

Seis años después de su muerte, acaecida en 1768, un hijo del exégeta confió a uno de sus amigos el manuscrito. El amigo resultó ser nada menos que Lessing, a la sazón archivero en la biblioteca de Wolfenbüttel. Entusiasmado por la obra del viejo Reimarus, el joven escritor fue publicando capítulos de la misma de modo anónimo y bajo el título de *Fragmentos de Wolfenbüttel*. Siete de estos fragmentos aparecieron entre 1774 y 1778. En total unas 300 páginas del enorme mamotreto original. Alguno de estos textos, sobre todo el titulado «Acerca de la meta de Jesús y de sus discípulos. Otro fragmento más del desconocido de Wolfenbüttel», iban a dar un giro copernicano a la visión que la cultura occidental había tenido durante siglos de la figura de Jesús.

En ese fragmento, Reimarus, sostiene que en el Nuevo Testamento se superponen dos estratos diferenciados, uno donde se reflejan las ideas de Jesús, y otro desarrollado por los apóstoles. El enfoque resulta innovador, sobre todo el punto de partida metodológico, puesto que Reimarus distingue entre la predicación de Jesús y la fe apostólica en Cristo. «Yo encuentro razones sólidas para establecer diferencias entre aquello que los apóstoles aportan en sus escritos y lo que Jesús expresó y enseñó realmente en su vida» (Cit. Theissen-Merz, 2000:19).

Reimarus, como Voltaire, no cuestiona la grandeza de la figura de Jesús, para él «Cristo ha sido el predicador más elocuente y el testigo más persuasivo», y remata esta creencia diciendo que «... es el Hombre por excelencia». Pero en esta línea interpretativa, el alemán subraya que la predicación de Jesús sólo puede entenderse en el contexto de la religión judía de su tiempo. El eje central de esa predicación sería el anuncio de la proximidad del reino y la consiguiente llamada a la penitencia. No obstante, ese reino que suponía el triunfo de Yahave, era en definitiva un reino mundano, «el

reino del cristo o mesías, que los judíos habían aguardado y esperado tanto tiempo» y en el que se cumpliría el sueño de la alianza con el pueblo escogido.

Jesús es, por tanto, un personaje profético-escatológico judío; el cristianismo en cambio, desgajado del judaísmo, es una creación de los apóstoles. Por eso según Reimarus, Jesús no quiso ni predicó una religión superior y distinta al judaísmo. La conciencia mesiánica de Jesús y su anuncio del reino de Dios son de índole nacionalista y terrestre, tal como lo concebía el judaísmo ortodoxo de su tiempo.

A esta actitud de Jesús, que Reimarus llama «escatológica», opone otra distinta, lo que él llama «sistema apocalíptico de los apóstoles», que se desarrolló después del fracaso de la muerte en la cruz y que gira en torno a los siguientes pensamientos: redención por la muerte de Jesús, retorno de Cristo para el juicio final, reino esencialmente celestial entendido como el destinado a ser ocupado por un nuevo pueblo elegido por Dios, etc.

Los apóstoles sólo hablan de las revelaciones del resucitado después de la muerte de Jesús. Ellos mismos reconocen que antes no las conocían, y es después de Pentecostés, cuando las entienden de una forma nueva. Reimarus cree ver en esto una prueba de lo que sostiene. Sólo a partir de esa muerte sus seguidores comprenden el mensaje de Cristo de una forma distinta a la que tuvieron durante su existencia.

Los discípulos, ante el éxito de la predicación de Jesús, se habían forjado ilusiones de gloria, pero ante el fracaso de la cruz, aprovecharon las esperanzas mesiánicas judías, y crearon una comunidad religiosa bajo su dirección. Con ese fin inventaron las apariciones y revelaciones del resucitado y desarrollaron la doctrina que hoy día encontramos en el Nuevo Testamento.

En este sentido la resurrección sería un fraude, y para probar su teoría Reimarus destaca cómo los relatos pascuales relativos al hecho están llenos de discrepancias. El resucitado sólo entró en contacto con el grupo más íntimo de sus discípulos, sin que haya ningún testimonio imparcial que

pueda certificar el hecho de la resurrección; etc. Fueron los mismos apóstoles los que robaron por la noche el cuerpo de Jesús y así tuvieron una base real para justificar la «leyenda» de la resurrección, convirtiendo al mesías político que realmente fue en el mesías apocalíptico de las profecías de Daniel.

A pesar de la aparente escasa repercusión que en su día tuvo la obra de Reimarus su aportación fue fundamental, pues con ella se abría el debate sobre el Jesús histórico que llega hasta nuestros días. Fue también pionera en establecer la distinción entre la predicación de Jesús y la fe de los apóstoles o de la Iglesia primitiva. Esta distinción provocó nuevas preguntas sobre los evangelios como fuentes históricas fidedignas, e inspiró el desarrollo de las metodologías críticas aplicadas a estos textos.

La tesis de Reimarus también resultaba innovadora por concebir a Jesús como un judío de su tiempo, inserto en la problemática de la época. Desde ese marco, Jesús aparece como un personaje profético-mesiánico, y el cristianismo más como una creación de sus seguidores que de Jesús mismo. Finalmente, Reimarus identificó uno de los asuntos clave para la cuestión del Jesús histórico, como es el de la relación entre la historia y la fe. La primera se movería en el terreno de los hechos, mientras que la segunda pertenecería al mundo de las creencias. Por eso, con el alemán se afirmó por primera vez de forma cruda y rotunda que el Cristo de la fe, que aparece en los evangelios y es predicado por la Iglesia, y el Jesús de la historia no son el mismo.

Independientemente de los errores interpretativos de bulto, hoy superados por la crítica moderna, la imagen de Jesús como profeta veterotestamentario que nos ofrece Reimarus prepara el terreno para entender la aparición de una tercera imagen que surgirá en la agitada Francia antes de acabar el siglo XVIII.

En 1789 el profundo cambio que Voltaire decía anhelar estalló en forma de trueno revolucionario, y fue acompañado, tal y como el filósofo había vaticinado, no por uno, sino por un aluvión de panfletos de bajo costo que lo prepararon y lo alimentaron. En esas publicaciones muchos franceses de

ideas radicales y pluma fácil vieron la posibilidad de verter su ingenio y de labrarse un nombre en el nuevo mundo que se estaba gestando. Uno de estos personajes fue Jacques René Hébert, al que el historiador Michelet juzgó un monstruo para la galería de los horrores. Realmente se trataba de un provinciano que hizo fortuna en la capital gracias a sus escritos y a la Revolución, llegando a ocupar con el tiempo un importante puesto en la municipalidad de París.

En 1793 con una revolución radicalizada por «la fuerza de los hechos», Hebert llegó a liderar una corriente política que recogía algunas de las aspiraciones de la «*sans-culotterie*» parisina, gracias sobre todo al periódico que él mismo escribía y editaba con la cabecera de *Père Duchesne*. Este libelo ejerció una gran influencia sobre amplias capas populares de la capital que se deleitaban con sus groseras expresiones. El Père Duchesne, personaje que daba título a la publicación, era un arquetipo del teatro popular, muy apreciado en las barracas de las ferias por proclamar a los cuatro vientos las verdades del pregonero. Desde el otoño del 1790 este héroe de ficción se convirtió en el *alter ego* de Hebert, que lo utilizó para dirigirse a través de él a las masas, recurriendo a la técnica del diálogo imaginado entre el personaje y las principales figuras políticas del momento, con las que el Père Duchesne polemizaba. Bajo los epígrafes de las «grandes cóleras» o las «grandes alegrías» del Père, Hébert, mostraba su indignación o su entusiasmo sobre los sucesos más diversos que agitaban Francia.

En plena campaña descristianizadora, durante la fase más álgida del Terror, cuando hasta el obispo de París abjuró de sus creencias para escapar a la guillotina, Hebert se sumó a la misma pero con una cierta reticencia. El Père Duchesne atacaba mordazmente a la Iglesia y a los curas pero mostraba un profundo respeto por Jesucristo. En el número 310 del libelo que Hebert escribía aparece un curioso párrafo en el que tras calificar a los sacerdotes de charlatanes dice: «Ah, si el *Sans Coulotte* Jesús volviera a la tierra estaría contento de ver a todos los ladrones encerrados en el Temple (la prisión) ya que era un enemigo jurado de los curas. Fue en pleno campo y ante los ojos de Israel como predicó su evangelio… Él detestaba a los ricos y aliviaba a los pobres. He aquí el modelo para todos los jacobinos» (Cit. Grey, 1983:262).

Esta imagen de Jesús no era nueva puesto que tenía nobles y antiguos precedentes en las herejías medievales. Los dulcinistas, los lollardos, los hussitas y otros habían luchado con las armas en la mano por el triunfo de un evangelio social. Aunque es cierto que las sectas heréticas que florecieron a partir del siglo XII estuvieron en conjunto menos preocupadas en la «nivelación» social y económica que lo que se ha dicho. Ni los cátaros, ni los valdenses, por ejemplo, mostraron particular interés en el asunto. Hasta casi el final del siglo XIV sólo unos pocos intentaron leer en el evangelio el igualitarismo milenarista. Pero aunque fueran una minoría, esta lectura no dejó de tener importancia y dio lugar a una doctrina que se convirtió en un mito revolucionario, tan pronto como fue presentado a la turbamulta de los pobres y se fundió con las fantasías de la escatología popular (Cohn, 1972; Lambert, 1986).

Así pues, podemos afirmar que el Jesús defensor de los humildes y los oprimidos ha estado presente en buena parte de la historia del cristianismo. No obstante, las diferencias con el Jesús *sans-coulotte* de Hebert son profundas. Por un lado, la de Hebert es una de las primeras formulaciones contemporáneas de ese Jesús revolucionario, por otro, esa nueva imagen del mismo no va a descansar, hasta bien entrado el siglo XX, en una reinterpretación teológica, tal y como ocurría en las herejías medievales. Ahora se trataba simplemente de hacer una lectura simplista del evangelio para alinear a tan carismático personaje en las filas de la opción política correspondiente. Por último, podríamos señalar que ya no se pretendía, como en el medioevo, instaurar con la bendición de Jesús la Jerusalén Celeste en la tierra sino de adecuar la lucha por una mayor igualdad social a fines más pragmáticos y realistas.

A comienzos del siglo XIX, de estas tres nuevas imágenes de Jesús enfrentadas a la tradicional, defendida por la Iglesia, dos irán cobrando cuerpo. Tanto el Jesús modelo humano ideal, como el Jesús defensor universal de los oprimidos han evolucionado hasta nuestros días bajo fisonomías muy distintas, y sólo desde las primeras décadas del siglo XX habrá comenzado a tener entidad la del Jesús profeta judío de su tiempo, difuminada durante tantos años.

El Jesús liberal, maestro sabio y bondadoso, será recreado de mil formas diferentes. En la medida en que el desarrollo económico y social haga aflorar de modo masivo al hombre de la modernidad: urbano, con una cierta cultura e impregnado de valores utilitarios, esa imagen se asentará en el campo del pensamiento y la literatura. Posiblemente quien mejor supo sintetizar esa idea hacia mediados del siglo XIX fue Ernest Renan quien con su *Vida de Jesús* proporcionó a la burguesía cultivada y escéptica de Europa la primera biografía literaria de un Jesús humanizado, escrita con un lenguaje poético que este tipo de lector supo apreciar.

El libro de Renan, que formaba parte de una historia de los orígenes del cristianismo, apareció en 1863 y conoció trece ediciones en los dos primeros años, con quince ediciones más de una revisión popularizada publicada en 1864. Esta versión para el gran público fue casi inmediatamente traducido a más de doce idiomas.

Renan, que pertenecía a una familia acomodada de la Bretaña, estaba destinado desde su primera juventud al sacerdocio, pero abandonó el seminario de Saint-Sulpice en París en 1845, en medio de una profunda crisis de fe. Durante unos años trabajó como docente en una escuela privada mientras preparaba los exámenes que le valieron el puesto de agregado de filosofía en la universidad. Pero su objetivo era ingresar en el prestigioso *College de France*. Sus publicaciones y trabajos terminaron por granjearle una cierta consideración en los medios académicos, lo que le sirvió para dirigir entre 1860 y 1861 una expedición científica a la antigua Fenicia. A su regreso en 1862 fue nombrado profesor de lenguas semíticas en el *College* y comenzó a impartir allí su curso, pero tuvo el «atrevimiento» de hablar de Jesús como de un hombre incomparable, sin darle el tratamiento de Hijo de Dios. El escándalo que siguió fue de tal magnitud que por orden del gobierno se suspendieron las clases, y Renán tuvo que abandonar la cátedra. Sin embargo, eso no amilanó al escritor que, en 1863 publicó la *Vida de Jesús*, que había comenzado a escribir en su viaje a Oriente Próximo.

Sus principales fuentes son los evangelios filtrados por la investigación neotestamentaria llevada a cabo por estudiosos alemanas en las décadas

anteriores. A esto sumó su experiencia en tierras palestinas, lo que contribuyó a dar color y poesía a su obra. Como él mismo nos dice: «La sorprendente concordancia de los textos con los lugares y la armonía maravillosa del ideal evangélico con el país que le sirve de cuadro fueron para mí como una revelación. Un quinto Evangelio, lacerado, pero todavía legible, apareció a mis ojos» (Renan, s. f.:36).

Con este bagaje, Renan, se atreve a afirmar que no reconoce como históricos los elementos divinos y sobrenaturales de las narraciones evangélicas. Aún valorando positivamente la figura humana de Jesús, niega su resurrección, su divinidad, así como los milagros. Jesús habría sido el mayor profeta de la historia, pero en definitiva era un simple hombre divinizado por la admiración de sus discípulos.

Llevado de su sensibilidad religiosa, predicó la Buena Nueva de la liberación de los espíritus en torno a la idea de Dios-Padre. Para ello había que desprenderse del egoísmo, la sensualidad y la ambición humana, centrando toda la atención en la vida eterna después de la muerte. Más tarde, Jesús, meditando las profecías mesiánicas y bajo la influencia del Bautista, llegó a creerse el mesías esperado en Israel.

Por tanto, su mensaje habría sido sencillo, nunca habría expresado la sacrílega idea de que él fuese Dios... él es Hijo de Dios, pero todos los hombres son o pueden llegar a ser tales en grados diversos. Todos, cada día, debemos llamar a Dios nuestro padre, nos dirá Renan. El título de «Hijo de Dios» o simplemente de «Hijo» vino a ser para Jesús un título análogo a «Hijo del Hombre» y, como éste, sinónimo de mesías... (Renan, s. f.:156)

De Jesús sólo sabríamos con certeza que existió. Que era de Nazaret en Galilea. Que predicó de un modo subyugador y dejó en la memoria de sus seguidores aforismos que les impresionaron. Suscitó el odio de los judíos ortodoxos, quienes lograron que Poncio Pilatos, entonces procurador de Judea, le condenase a muerte. Fue crucificado extramuros de la ciudad y poco después se creyó que había resucitado... Fuera de esto, estaría permitida la duda.

Sobre este entramado Renan pinta un cuadro psicologizante y colorista sobre la vida de Jesús y el medio en el que se desenvolvió, presentándolo como un amable y joven carpintero que vaga por la bella comarca de Galilea en compañía de simpáticos pescadores y exhorta a sus oyentes a una «*délicieuse théologie d'amour*».

Jesús fue un hombre encantador, sin embargo, este «encantador» creó, según Renan, una religión, o, mejor dicho, no «una» sino la religión. Jesús fundó la religión de la humanidad, como Sócrates fundó la filosofía. Esa religión absoluta, no excluía nada, no determinaba nada, salvo el sentimiento. Por eso, para Renan el cristianismo no es más que la forma más depurada de la religión natural «un culto puro, una religión sin sacerdotes y sin prácticas externas, fundada toda sobre los sentimientos del corazón, sobre la imitación de Dios, sobre la relación inmediata de la conciencia con el Padre celestial» (Renan, s. f.:81).

En lo tocante al personaje de Jesús el francés no ahorra admiración y elogio a lo largo de toda la obra para culminar la misma diciendo al lector que esa religión definitiva, universal y eterna que él considera el cristianismo, se funda única y exclusivamente en su persona. «Fue obra personal de Jesús y para hacerse adorar hasta ese punto menester es que fuese adorable. El amor no existe sin un objeto digno de inspirarle; y aunque nada supiéramos respecto a la vida de Jesús, la pasión que supo inspirar a las personas que le rodearon nos bastaría para creer que fue grande y puro… De todas las columnas que enseñan al hombre de donde procede y a donde debe dirigirse, Jesús es la más elevada, la más grandiosa. En él se reconcentró cuanto de noble y bueno se contiene en nuestra naturaleza» (Renan, s. f.:260-263).

La biografía de Renan abrió todo un género sobre el tema, ampliamente cultivado en las décadas siguientes por agnósticos, creyentes distanciados de la Iglesia, o cristianos convencidos que pretendían publicitar para el gran público la imagen tradicional de Jesús de formas más amenas. Casi siempre, no obstante, considerándolo como el cristiano seductor y amoroso que Renan había pintado.

De esta amplia producción podríamos citar por la repercusión que tuvo en su momento la *Historia de Cristo* (1921/2004) de Giovanni Papini, enormemente popular y traducida a una docena de idiomas. Papini intentó escribir, según el mismo dijo, «un libro de lego para legos». Su obra sigue estrictamente los cuatro evangelios, y debemos presuponer su desconocimiento u omisión intencionada de todo el aporte crítico existente ya en aquellas fechas.

En su introducción «Al lector», Papini, manifiesta que no hay vida de Jesús más bella y perfecta que los evangelios. Pero reconoce que hoy en día son pocos los que los leen, de ahí su propósito de reescribirlos en un lenguaje atractivo para el hombre contemporáneo. Puesto que cada generación tiene sus propias preocupaciones es necesario retraducirlos para hacerlos más accesibles al mundo actual. De estos propósitos nadie podría deducir que el autor manifestaba estar pasando una profunda crisis de fe, y es que el escepticismo liberal terminará dándose la mano con el cristianismo más flexible.

El resultado de tales preocupaciones fue una «biografía» convencional que ha podido ser prologada en una reciente edición castellana por el cardenal Rouco Varela. El relato resultante está estructurado en noventa y seis escenas impresionistas, de las cuales la primera ya nos indica el tono de la obra al comenzar diciendo: «Jesús nació en un establo. Un establo. Un auténtico establo y no el delicado pórtico que los pintores cristianos han construido para el Hijo de David».

El contrapunto académico vendría dado veinte años después por la biografía de Giuseppe Ricciotti titulada *Vida de Jesucristo*. El autor, un sacerdote católico experto en Sagradas Escrituras, ofrecía una visión sobre el tema que no se apartaba en nada de la historia canónica pero que se presentaba con una densa cobertura crítica que daba a la historia apariencia de cientificidad. Traducido a numerosos idiomas el libro de Ricciotti ha sido posiblemente la obra más difundida entre las clases cultas del cristianismo católico en los años posteriores a la Segunda Guerra Mundial.

No obstante, la literatura popular sobre el tema ha venido realizando una amena divulgación de los evangelios enmarcados en las costumbres y el ambiente de Tierra Santa. Han sido muchas las biografías ficcionalizantes que nada han añadido al relato del evangelio, como no sea el punto de vista del autor o su propia proyección psicológica sobre el tema. A esto debemos sumar una enorme producción novelística que sin centrarse en la vida de Jesús se enmarca en la misma época y escenario. De entre las primeras podríamos citar, por mencionar algunas, *El hijo del hombre* (1928) de Emil Ludwig, o *The Shepherd* (1959) de Robert Payne, e innumerables otras en muchas lenguas distintas. El segundo tipo de relatos en los que sin ser Jesús el protagonista su figura se nos presenta indirecta o periféricamente a través de los ojos de otros personajes también cuenta con una extensa producción. Es el caso de *Ben-Hur* (1880) de Lew Wallace, *Barrabás* (1950) de Pár Lagerkvist, *Marco el romano* (1958) de Mika Waltari y tantas otras.

Dos premios Nobel creyentes, François Mauriac, católico, y Selma Lagerlóf, protestante, han abordado la vida de Jesús desde una perspectiva literaria; y el mismo José Saramago cuya militancia comunista era bien conocida, fue autor de *El evangelio según Jesucristo* (1991). En casi todas estas «biografías» encontramos un Jesús, divinizado o no, pero sobre todo proyectado como hombre extraordinario y referente moral. Mauriac (1963:13), manifestaba claramente lo que pretendía con su libro «volver a encontrar… al Hombre viviente y que sufre, cuyo sitio queda vacío en medio del pueblo… un ser de carne, de una carne semejante a la nuestra».

Dentro de este abigarrado género también hallamos alguna sorpresa, por ejemplo Anthony Burgess, el famoso autor de *La naranja mecánica*, cuya adaptación cinematográfica supuso un escándalo para la época, se desvela como un católico inquieto por la vida de Jesús, y en especial por algunos aspectos polémicos de su posible conducta. En su libro *The Kingdom of the Wicked* (1985) se limita a seguir los cuatro evangelios, aunque recrea literariamente los grandes vacíos que éstos presentan. También se permite alguna licencia frente a la ortodoxia, así el Jesús de Burgess se casa y enviuda, aunque no deja descendencia. Su personaje cobra fuerza y verosimilitud frente al romántico recreado por Renan en el siglo XIX. Para el escritor

inglés, Jesús es un hombre fuerte, alto y de voz poderosa, como los antiguos profetas. Pero su energía vital se une a un sentido tolerante con los demás, sin abusar nunca de su fuerza física o moral, ya que Burgess cree que la regeneración de la humanidad descansa en el ejemplo que Jesús nos ofreció de tolerancia, libertad y fraternidad, movidas por el amor.

Tal vez, las más llamativas de estas reinterpretaciones de la imagen de Jesús acorde con el tiempo presente fueron la sensacionalmente exitosa ópera rock *Jesus Christ Superstar* (1970), de Andrew Lloyd Weber y Tim Rice, y el musical *Godspell* (1971) de John Michael Tebelak y Stephen Schwartz. En la primera, se nos muestra a un Judas problemático que se desencanta con Jesús precisamente porque Jesús comienza a creer en el mito que ha surgido acerca de él. En su canción de apertura, la cual establece el tono de toda la obra, Judas advierte a su amigo que la gente lo destruirá cuando descubra que es simplemente un hombre, antes que el Mesías.

En el musical *Godspell* nos encontramos con un Jesús de nariz roja vestido de Supermán, conduciendo una tropa de payasos de circo a través de una rutina de canciones, bailes y pantomima basados en el evangelio de Mateo. Mucho más reciente y mucho más irreverente fue el espectáculo teatral presentado en el festival alternativo de artes escénicas Fringe de Edimburgo durante el verano de 2007 en el que se estrenó una obra que, bajo el título *Bigger than Jesus*, de los autores canadienses Rick Miller y Daniel Brooks, mostraba a un Jesús, durante la última cena, rodeado del Hombre de Hojalata, Darth Vader y George Bush, entre otros, recurriendo así al escándalo fácil en la línea de la más vulgar y rancia antirreligiosidad.

No obstante, todas estas biografías ficcionalizantes o adaptaciones escénicas, realizadas por creyentes o no, parten y suelen concluir en el relato evangélico. Las más «científicas» —como la de Ricciotti para su época— no se apartan de lo que podríamos denominar «el espíritu de los evangelios» y los textos de referencia para todas ellas son fundamentalmente esos. Sin embargo, junto con estas han ido apareciendo otras que recurren a

fuentes distintas o simplemente dejan correr la imaginación planteando hipótesis turbadoras. *Rey Jesús* (1946) del escritor inglés Robert Graves es una de ellas.

Graves, mundialmente conocido por su obra *Yo Claudio*, adaptada a una popular serie de televisión, aborda el tema de Jesús en una novela aparecida al finalizar la Segunda Guerra Mundial. La novedad respecto a las ya comentadas estriba en que al tradicional relato evangélico suma otro tipo de fuentes, como el Talmud judío, al considerar que los documentos evangélicos han sido retocados por razones doctrinales y se necesita descubrir su trasfondo para saber la realidad sobre la vida de Jesús. En un comentario introductorio, el autor inglés asegura que cada elemento importante en su relato está basado en alguna tradición, por muy inverosímil que parezca, y que se ha tomado molestias más que ordinarias para verificar el trasfondo histórico.

La novela es narrada por un historiador helénico que escribe alrededor del año 93 (e. v.) y el núcleo central de la misma gira en torno al supuesto de que Jesús es el legítimo pretendiente al trono en Jerusalén por ser hijo de un matrimonio secreto entre María y Antipater, antes de que María se prometiera al carpintero José. No obstante para Graves, Jesús, sigue siendo una figura excepcional, evidenciada como tal en el transcurso de los tiempos. Y aunque lo vea como un profeta judío protagonista de una tragedia clásica, el escritor busca intencionadamente resaltar esa increíble personalidad que impresiona todavía hoy a la sensibilidad humana.

La última tentación de Cristo (1953) del novelista griego Nikos Kazantzakis, se ajusta a un patrón parecido al de la novela de Graves aunque sustituye la utilización de otras fuentes, más o menos eruditas, por su imaginación. Adaptada al cine por Martín Scorsese el relato narra las diferentes tentaciones a las que Satán sometió a Jesús y añade una no evangélica a la que aparentemente el tentado se rinde. Esto le permite al autor recrear una vida paralela a la conocida, en la que Jesús se enamora, se casa, tiene hijos y llega a una edad avanzada. Es esta visión la que Jesús debe repudiar cuando decide morir en la cruz.

Una de las grandes dificultades encontradas por los autores de biografías ficcionalizantes de Jesús brota de la escasez de incidentes suministrados por la narrativa del evangelio. Como hemos comentado, Graves, afronta el problema con una masa de referencias históricas o pseudohistóricas, mientras que Kazantzakis recurre al poder creativo de la imaginación y al moderno análisis psicológico. Pero en otros casos esa dificultad pretende ser salvada recurriendo a fuentes más que sospechosas que Ziolkowski (1982) denomina los «apócrifos modernos». Estas pretendidas fuentes ocupan un lugar intermedio entre la erudición, la ficción y la falsificación literaria y pretenden ser documentos originales, recientemente descubiertos, que proyectan nueva luz sobre la vida de Jesús, en especial sobre los llamados «años silenciosos», de los doce a los treinta, sobre los cuales nada dicen los evangelios.

Uno de los libros más influyentes dentro de este tipo de relatos es *La vida secreta de Jesús* publicada por Nicolas Notovitch en 1894. Notovitch, corresponsal de guerra ruso que visitó la India y el Tíbet en 1887, sufrió un accidente y se fracturó una pierna mientras se encontraba en Leh, la capital de la región de Ladak en India, lo que le impuso permanecer durante un tiempo en el monasterio budista de Himis. Allí, según Notovich, los monjes le habrían enseñado dos volúmenes conteniendo la Vida de San Issa, el Mejor de los Hijos de Hombres. El ruso sostiene que consultó una copia escrita en lengua pali pero que el original se conservaría en Lhasa, capital del Tíbet, sede tradicional del Dalai Lama.

Con el auxilio de un traductor pudo leer los catorce capítulos de esta obra, que describirían como un niño, Issa (nombre oriental de Jesús), nacido en Israel de padres pobres y piadosos, pero «por cuya boca habla Dios» habría recibido las enseñanzas de Buda; pasando largos periodos en las ciudades santas de Benarés y Rajagrhiba, entre otras localidades de India, Tíbet y Nepal, antes de volver a Jerusalén para llevar a cabo su sagrada misión. En 1929, el hindú Swami Abhedananda publicó una supuesta traducción bengalí de esta fuente, aunque con algunas diferencias. Éstas podrían deberse, dicen los adeptos a esta teoría, a que tuvo acceso a otra copia.

Notovich fue acusado de fraude y de ser un impostor. Pero esto no impidió que sus peregrinas tesis prosperaran y llegaran a nuestros días. En *Jesús vivió y murió en Cachemira* (1976) obra del escritor musulmán Andreas Faber-Kaiser, se vuelven a retomar las tesis del ruso casi un siglo después con variantes sustanciales. Según esta hipótesis Jesús no murió en la cruz, sino que sobrevivió a la crucifixión y tras curar sus heridas emprendió un viaje hacia el Este, en busca de las tribus perdidas de Israel. Aquí el camino iniciático es doble ya que según la propuesta de Faber-Kaiser, Jesús llegó a Cachemira en donde comenzó una nueva vida. Pero el galileo no llegaba a un destino desconocido, sino que regresó al lugar donde se desarrollaron los años perdidos del Mesías.

En su libro, el musulmán, nos habla de la virtual tumba de Jesús, que se veneraría en la capital de Cachemira. También nos dice que en Pakistán se localizaría la tumba de María, madre de Jesús, quien le acompañó en su huida. Quizás debido a lo espectacular de ambas teorías, su aceptación queda reducida a los amantes del esoterismo histórico. El libro de Notovitch fue el primero de todo un género que seguirá, por lo general, el mismo modelo y que alimentará la imagen de un Jesús iniciático, imagen que serviría para hermanar las culturas orientales con el monoteísmo judeocristiano.

Casi en paralelo a la obra de Notovitch, y procedente sobre todo del mundo protestante estadounidense, aparecerán otras lecturas sobre la figura de Jesús si cave más extravagantes, y siempre vinculadas a recientes revelaciones. El antecedente remoto de estas lo encontraríamos en la Iglesia mormona, que cimentaría sus creencias en el hallazgo por parte de su fundador John Smith del libro del ángel Moroni.

En 1908 el joven predicador Levi Dowling de Ohio dará a conocer *Aquarian Gospel Of Jesus the Christ* del que él habría sido depositario por revelación. En este caso también se contempla una iniciación oriental de Jesús, aunque su periplo de retorno a Jerusalén para terminar siendo crucificado supone toda una odisea de conocimiento y enseñanza, ya que después de años entre los budistas habría ido al Tibet, donde conoció al sabio

Meng-ste. Infatigable, éste Jesús viajero, habría también visitado a los Magos en Persia y atravesado Asia y Babilonia en su camino a Grecia, para predicar a los atenienses y consultar el oráculo délfico. Tras ser ordenado por los Siete Sabios de Alejandría se habría enfrentado definitivamente y lleno de sabiduría a su fatal y voluntario destino.

Este ridículo texto recibiría su nombre al anunciar un futuro cambio de era astrológica —de la actual era de Piscis a la era de Acuario— que supondría el triunfo definitivo del mensaje evangélico. Aunque los astrólogos calculan este cambio para el siglo XXVII muchos partidarios de las predicas de Dowling lo esperaron fervientemente a mediados de la década de los 70 del siglo XX y el Evangelio de Acuario sigue ejerciendo su influencia a través de la secta denominada New Age que cuenta con algunos conocidos seguidores.

En nuestro país los libros del periodista Juan José Benítez englobados bajo el título serial de «Caballo de Troya» serían la más exitosa aportación local a este modelo de absurdidad evangélica leída por el gran público. Benítez habría plagiado buena parte de sus teorías de *El Libro de Urantia*, una superchería ideada por el Dr. William Sadler. Este médico estadounidense coordinaba en 1923 un grupo de expacientes que terminó por transformarse en una comisión de «contacto» agraciada por la revelación. La Fundación Urantia, formada a partir de este grupo, publicó, por primera vez en 1955, *El Libro de Urantia* que desde entonces ha sido traducido a diferentes lenguas. Gracias a la Fundación y al aporte autóctono de Benítez hemos tenido noticia del perfil extraterrestre de Jesús.

La abundancia actual de este tipo de ficciones sin fundamento, de las que la famosa novela *El Código Da Vinci* sería un ejemplo editorial afortunado, no harían sino evidenciar el profundo desconocimiento en el que sigue sumida la imagen del Jesús histórico para el gran público. En ellas podemos apreciar que sin dejar de ser, más o menos, el Jesús canónico, los avatares experimentados en estos últimos años por su figura han sido de lo más diversos, no obstante siempre podemos reconocer en ellos el perfil que en su día apuntara Voltaire o Renan.

Más allá de su pretendida divinidad, nos encontraríamos en casi todos los casos con un hombre extraordinario por su sabiduría y bondad, un arquetipo forjado por la ideología liberal y que encaja mal con algunos conflictivos pasajes evangélicos que reflejan mejor el Jesús jacobino de Hebert.

… y Camilo en el Cemento

Doscientos años después de que Voltaire escribiera su admirativo retrato de Jesús, más en concreto a las 11:30 de la mañana del 15 de febrero de 1966, en el sitio denominado Patio de Cemento del municipio de San Vicente de Chucurí, en la selva colombiana, un destacamento del ejercito fue asaltado por unos veinticinco «bandoleros», según rezó el informe oficial. En el encuentro resultaron varios heridos entre la tropa y cuatro soldados muertos. No obstante la patrulla ocasionó cinco bajas al grupo atacante.

Realizadas las identificaciones de los asaltantes se pudo comprobar que el cadáver que portaba un fusil modelo M-I, con un número identificado como el de un arma robada un año antes en otra emboscada, correspondía a Camilo Torres Restrepo, un sacerdote al que se le atribuía la frase: «Si Jesús viviera sería guerrillero».

El comunicado oficial de la refriega terminaba diciendo que los cadáveres de los «bandoleros» habían sido sepultados en un sitio sin determinar dentro de la zona en donde ocurrió el encuentro y que la Quinta Brigada del ejército colombiano continuaría «extendiendo todo su esfuerzo para cubrir las áreas campesinas y brindarles la seguridad indispensable para salvaguardia del orden y libre ejercicio del trabajo honrado». Justamente el pago a ese trabajo honrado era lo que también quería asegurar a los campesinos y obreros colombinos el sacerdote Camilo Torres cuando decidió unirse a la guerrilla del ENL. Los antecedentes lejanos de esa particular forma de evangelización se remontaban muy atrás, y debemos buscarlos en el origen de la contemporaneidad.

Con el surgimiento de la Revolución Industrial en Inglaterra a finales del siglo XVIII y el nacimiento de la clase obrera como sujeto social aparecerán un cúmulo de teorías y prácticas asociativas que tendrán como finalidad denunciar y combatir los aspectos más inhumanos de la industrialización y del sistema capitalista que la impulsaba. Un conjunto de esas teorías se adscribirán bajo la denominación de «socialismo» y, en su enorme pluralidad, algunas de ellas encontrarán en el cristianismo un referente para sus reivindicaciones y para sus luchas.

El primer socialismo, denominado por Marx «socialismo utópico», fue pródigo en este tipo de enfoques, sobre todo en el ámbito francés. Toda una pléyade de pensadores de la primera mitad del siglo XIX se afanaron por vincular sus revolucionarias ideas con el evangelio y con la figura de Jesús, estableciendo un nexo de unión entre el cristianismo primitivo y los modelos sociales que ellos propugnaban.

Pierre Leroux (1797-1871) fue uno de esos teóricos y a él se atribuye la utilización por vez primera de la palabra «socialismo». El socialismo para Leroux debía «conciliar, mediante una verdadera síntesis la libertad, la fraternidad y la igualdad». En 1833, en el número de octubre-diciembre de la *Revue Encyclopédique*, escribía: «La lucha actual de los proletarios contra la burguesía es la lucha de quienes no poseen los instrumentos de trabajo contra quienes los poseen» y en esa lucha debía implicarse, según Leroux, el «verdadero cristiano» (Cit. Droz, 1976:375).

El pensamiento de Pierre Leroux tenía sobre todo un fundamento religioso, y según afirmaba él mismo toda su teoría se podía resumir en «dos grandes cosas: el evangelio y la revolución. «Soy un creyente», se complacía en repetir el teórico francés, y en *Le carrosse de M. Aguado* (1848) no vacilaba en escribir: «Jesús es el más grande de todos los economistas, y no existe ciencia verdadera fuera de su doctrina… El reino de Cristo está prometido sobre la tierra, esto lo anuncia el Evangelio de una forma tajante» (Cit. Touchard, 1972:441).

Las ideas de Pierre Leroux no pasaron desapercibidas en su momento y sus escritos impactaron en los círculos intelectuales más diversos.

Lamartine afirmaba que algún día se leerían las obras de Pierre Leroux como se leyó el *Contrat social*. George Sand se declaraba pálido reflejo de Pierre Leroux, y Renan desvelaba la seducción que el socialista ejercía sobre los alumnos del seminario de Saint-Sulpice.

Si el primero en utilizar el vocablo «socialismo» fue Leroux, a Etienne Cabet (1788-1856) se le atribuye haber hecho lo propio con el término «comunismo». Cabet, partidario del sufragio universal y de la educación popular, creía que la igualdad y la fraternidad conducían de forma natural a la comunidad de bienes: al comunismo. También en este caso el teórico social vinculaba esa nueva sociedad «comunista» con el cristianismo primitivo.

En 1842 Cabet publicó un relato sobre una sociedad utópica titulado: *Voyage en Icarie*. En la narración se puede apreciar como el comunismo cabetiano no deriva en modo alguno de un análisis a fondo de las realidades contemporáneas al autor. La obra de Cabet era más bien una mezcla de las teorías de Platón, Tomás Moro y las utopías del siglo XVIII, amalgamadas por un cristianismo fraternal. Para Cabet el comunismo que reinaba en la Icaria que había imaginado era «verdadero cristianismo», y nuestro autor no se recataba en decir que: «Así como Jesús proclamaba sin cesar que toda la Ley mosáica y los profetas se resumían en la fraternidad, los apóstoles y los cristianos proclamaban que todo el cristianismo se resume en la Comunidad fraternal… y cuando Jesús proclamó el principio de la Fraternidad, no pretendía proclamar un principio abstracto y sin aplicación, una teoría estéril, sin práctica, sin efecto y sin fruto; proclamaba, por el contrario, la teoría y el principio por sus resultados, esta consecuencia, este fruto es la Igualdad de los bienes» (Cit. Capelletti, 1990:103). Cabet afirmaba: «los comunistas actuales son los discípulos, los imitadores y los continuadores de Jesucristo» (Cit. Touchard, 1972:439). Aunque *Voyage en Icarie* fue traducido a varios idiomas y ejerció una cierta influencia entre los pensadores sociales, las ideas de Cabet, no tuvieron nunca una verdadera audiencia en los medios populares.

Sin embargo, no sucedió lo mismo con los escritos del médico Philippe Buchez (1796-1865). Buchez estuvo dedicado a demostrar, no sólo que los

principios de la Revolución Francesa no se encontraban en oposición con los principios cristianos, sino que derivaban directamente de ellos. La Revolución Francesa era para Buchez la consecuencia más adelantada de la civilización; y la civilización moderna había salido enteramente del evangelio. Tales eran las dos grandes tesis que este socialista se dedicó a desarrollar.

Las ideas de Buchez sí tuvieron difusión en los medios obreros como lo testimonia la popularidad de la que gozó el periódico *L'Atelier*, «órgano de los intereses morales y materiales de la clase obrera», que apareció de 1840 a 1850 y que fue siempre exclusivamente redactado por obreros, aunque estaba inspirado por el médico socialista. «El Evangelio —escribían los redactores de *L'Atelier* (abril de 1846)— es el punto de partida del mundo moderno; es el verdadero, el único código de la Libertad, la Igualdad, la Fraternidad y la Unidad, es decir, que contiene toda la enseñanza de las grandes cosas que la nación revolucionaria ha empezado y acabará por realizar».

Como podemos apreciar, en la Francia de la primera mitad del siglo XIX, el Jesús jacobino de Hebert se había convertido en el Jesús proletario; y su mensaje, para estos socialista de primera hora, no era otro que la lucha por la liberación del obrero. La cruz que había cargado el galileo era la que ahora lleva sobre sus hombros el trabajador industrial, sometido a la dura ley de la explotación del hombre por el hombre. En definitiva, para la mayor parte de los radicales franceses, el socialismo no era otra cosa que el mensaje de la «buena nueva»; era el mismo evangelio leído desde la contemporaneidad. El doctor Guépin lo resumía en una sola frase: «El Espíritu Santo habla diferentes lenguas según el tiempo y los lugares. Ahora se encarna en el socialismo».

Sobre este panorama intelectual intentaron incidir las teorías de Marx y Engels pero se encontraron enfrentadas a un auténtico muro levantado por el socialismo de raíz cristiana. El alemán Arnold Ruge que busca colaboradores franceses para la revista *Anales franco-alemanes*, que quería publicar con Karl Marx, fracasó en su intento porque los socialistas franceses rechazaban el ateísmo de los alemanes.

Para comprender este desencuentro hemos de tener presente que la mayoría de las grandes obras del socialismo inglés y francés estaban ya escritas cuando las ideas socialistas comenzaron a gozar de una cierta curiosidad en Alemania por parte de círculos intelectuales muy restringidos pero, en general, de una cultura filosófica mucho más amplia que la de franceses y británicos. Era esta cultura filosófica la que permitía a muchos socialistas alemanes alejarse de las ideas religiosas o abordarlas de modo muy distinto a sus vecinos correligionarios. No obstante, entre el activo grupo de socialistas alemanes exiliados nos encontramos con un caso singular.

Wilhem Weitling (1808-1871) es un ejemplo de socialista alemán profundamente cristiano. Afiliado en Paris a la «Liga de los justos», agrupación de desterrados alemanes, publicó diversas obras de ideario comunista. En su libro *El evangelio de un pobre pecador* (1843), Weitling manifestaba su profunda convicción en el futuro establecimiento de la comunidad de bienes, consecuencia inevitable de la miseria de los trabajadores y de su rebelión. La revolución social que preconizaba el alemán estaría protagonizada por el proletariado y sería el resultado de un auténtico movimiento de masas. Adversario del reformismo, Weitling, era partidario de una política expeditiva y no descartaba la dictadura. Sin embargo, a pesar de su radicalismo, también relacionaba sus teorías con las enseñanzas de Jesús (Bammel, 1984:14-17) que, según él, había sido el primero en tener presente la comunidad de bienes. «También Jesús fue comunista —escribía Weitling en su evangelio— enseñaba el principio de la comunidad y la necesidad de dicho principio; dejaba al futuro su realización, la forma en que se realizaría» (Cit. Mario, 1976:322).

Aunque resulte increíble, hasta 1847, el ingenuo mesianismo obrero de Weitling ejerció su influencia entre los refugiados políticos alemanes de Londres y Paris y contrabalanceó el influjo de otras tendencias menos idealistas. Pero en ese mismo año de 1847, Marx y Engels se hicieron cargo de la dirección del grupo de exiliados alemanes, transformado ya en «Liga de los comunistas» y Weitling emigró a Estados Unidos.

Marx y Engels no creían en absoluto que el nuevo orden social que anhelaban pudiera seguir la estela del cristianismo. Con una sólida formación filosófica forjada al calor de la obra de Hegel, los dos revolucionarios alemanes se habían posicionado frente al hecho religioso siguiendo las aportaciones en este terreno de Bruno Bauer y Ludwig Feuerbach. Para estos últimos el idealismo que sostenía el pensamiento de Hegel no era sino una teología enmascarada. Frente a ese artificio, Feuerbach argumentaba el primado de la naturaleza material. No hay más realidad que la naturaleza sensible y la realidad social. En ella, la religión carece de lugar legítimo porque la religión es la proyección que el hombre hace de sí mismo al no lograr dominar esa naturaleza y esa sociedad. Sin embargo, el mundo moderno con su avance científico que permite comprenderlo y controlarlo convierte en superfluo el cristianismo y las creencias religiosas en general.

Bauer, que había estudiado teología con Hegel, consagró varias obras a la exégesis del Nuevo Testamento, pero tras un intenso autoexamen y una gran lucha interior, llegó a una completa ruptura con el cristianismo, basada en las conclusiones que había alcanzado en su *Kritik des Johannes* (1840) y en su *Kritik der Sypnoptiker* (1841-1842). Bauer consideraba que las crónicas evangélicas no eran fieles a los hechos históricos y creía que aquellos relatos reflejaban simplemente el espíritu de los distintos evangelistas.

Como ya hemos dicho, Feuerbach aún iba más lejos al rechazar cualquier preeminencia del espíritu sobre la materia. Su proclamación y defensa del materialismo ejerció una influencia enorme sobre sus contemporáneos, influencia que hizo escribir a Engels años después: «El entusiasmo (por la obra de Feuerbach) fue general: al punto que todos nos convertimos en feuerbachianos» (OEME, 1981, T III:362). En su teoría, Marx, partirá de estas mismas ideas, pero abordará el problema de la religión y el cristianismo con mayor profundidad. Es necesario, decía, criticar la religión, pero ¿cómo criticarla? Explicándola, mostrando con la experiencia histórica cómo y por qué la «criatura agobiada» busca el consuelo en un más allá. Para Marx, Dios tiene una existencia: la existencia que le proporcionan las convenciones de los hombres. Gracias a esas convenciones la idea de Dios existe, es decir, tiene incidencia real en la vida de las personas. Pero Dios

no es nada más que una creación del sujeto y tiene vigencia porque la sociedad está mal organizada. Por tanto, la idea de Dios es algo más que la reproducción de las propiedades humanas superando todas sus limitaciones, como sostenía Feuerbach, es una imagen desgarrada que el hombre crea por imposición de la miseria.

Para Marx nada de nuevo tenía el negar a la religión toda racionalidad, eso ya lo habían hecho los pensadores ilustrados franceses de finales del siglo XVIII con una mayor repercusión. Lo novedoso de la crítica marxista será que Marx buscará una respuesta a esta vigencia de lo divino en los antagonismos de la praxis social, en las contradicciones existentes entre fuerzas productivas y relaciones de producción. Por tanto, Marx no agota su crítica ni en lo irracional del hecho religioso, ni en la instrumentalización que de la religión hacía el Estado. Va mucho más lejos, ya que se desplaza a las formas de organización social.

Aunque los padres del marxismo sólo dedicaron una pequeña parte de su producción al tema de la religión, la lectura materialista e histórica que ellos iniciaron se revelará enormemente fructífera cuando fije su atención en el cristianismo inicial. Ya en un artículo de 1882 titulado «Bruno Bauer y el cristianismo primitivo», en el que Engels hacia una reseña necrológica y laudatoria de Bauer, decía:

«La opinión que predominó desde los librepensadores de la Edad Media hasta los hombres de la Ilustración, en el siglo XVIII, estos últimos inclusive, en el sentido de que todas las religiones, y por consiguiente también el cristianismo, eran obra de farsantes, no resultaba ya suficiente... No es posible deshacerse de una religión que sometió a todo el imperio mundial romano y dominó durante mil ochocientos años a la mayor parte de la humanidad civilizada, con sólo declarar que se trata de una tontería coleccionada por farsantes. No es posible deshacerse de ella sin antes explicar su origen y su desarrollo a partir de las condiciones históricas en que surgió y llegó a su posición dominante. Esto rige para el cristianismo» (Marx y Engels, 1882/1979:314).

Lo realmente importante de este enfoque sobre el origen del cristianismo es el énfasis que en época tan temprana ponía ya el marxismo en conocer las condiciones sociohistóricas que envolvieron el nacimiento de esta religión universal. Cuando lo más avanzado de la exégesis neotestamentaria en aquellos años seguía centrándose en el estudio de los textos evangélicos, Engels ya señalaba la necesidad de conocer en profundidad el contexto histórico en el que nacieron estos relatos y la propia doctrina cristiana. Esta preocupación dio sus frutos con la publicación en 1908 del primer estudio sistemático del cristianismo primitivo según la metodología marxista.

El libro *Los orígenes del cristianismo* (1908/1974) de Karl Kautsky es un magnífico estudio para su época. El mismo Lenin, a pesar de sus ásperos conflictos políticos con Kautsky, reconoció que su obra pertenecería para siempre a la cultura socialista. Con una documentación rica y sólida, Kautsky demostraba en él la validez del discurso de Engels: la crisis de la ordenación social romana construida sobre la esclavitud quedaba probada por el análisis del material y de los documentos judíos, y por la situación particular del judaísmo de la diáspora.

Kautsky no se dejó extraviar en ningún momento por el panbabilonismo entonces de moda, ni tampoco por las extravagancias de la escuela mitológica, que negaban la existencia del Jesús histórico. Por el contrario, el socialista alemán, se centraba en describir con precisión los fallos ideológicos del mundo antiguo, que se concretaban en el sentimiento de inseguridad y de escepticismo que dominaba a la sociedad romana y helenista de entonces. Kautsky analizaba también de forma convincente cómo las circunstancias de aquel tiempo —sobre todo la imposibilidad en que se encontraban las clases populares para solucionar sus problemas económicos— condujeron todos los intentos de renovación social hacia planteamientos religiosos, centrándose la fe del pueblo en la obra «redentora» de Jesús.

Hemos de reconocer que el campo de visión de Kautsky quedaba determinado por la dimensión socioeconómica del fenómeno. Desde esta pers-

pectiva, el Jesús de Kautsky era un mero «rebelde», y la comunidad cristiana primitiva, resultaba consiguientemente, un movimiento social proletario, equiparable al de los esenios, a los que terminó por reabsorber. En definitiva, era una especie de organización comunista, limitada a un comunismo elemental.

En este sentido la investigación sobre Jesús en la obra de Kautsky cae en un rígido determinismo. El cristianismo no es, lógicamente, la obra de un Dios bajado del cielo, ni tampoco el resultado de la intención de los apóstoles o de las visiones de unas mujeres exaltadas; es la respuesta real del espíritu de millones de personas a la situación de crisis de su tiempo. Aunque con este enfoque Kautsky infravaloraba el papel y la actividad de los personajes históricos, de los sujetos concretos.

Sin embargo este tipo de análisis —como antítesis de los estudios llevados a cabo hasta entonces— ha terminado por resultar muy útil en el conocimiento de la figura del Jesús histórico. Aunque es cierto que hoy ningún marxista concebiría los comienzos del cristianismo de manera tan simplista a como los concibió Kautsky, que no llegó a captar lo esencial, ni a comprender la sustancia de un pensamiento escatológico que incluye ciertos momentos sociopolíticos, pero que no puede quedar reducido simplemente a ellos.

Por último, se puede señalar que otro de los grandes méritos de la obra es el haber subrayado de modo especial el carácter esencialmente operativo y transformador de la concepción cristiana original. El cristianismo nace no de la especulación abstracta sino de la acción humana y se plantea como una opción radical y no moderada. En definitiva podemos decir que en su origen genuino el evangelio se identificaba con un sentido revolucionario de la realidad: «El plazo se ha cumplido y el reino de Dios está llegando» (Mc 1, 15). Kautsky se encargo de acentuar enérgicamente este aspecto, como específico de la religión bíblica, frente a las religiones paganas politeístas basadas en el conservadurismo.

Pero la obra de Kaustky no termina sin recoger la contradicción inherente al cristianismo inicial y en apuntar el sentido de su evolución.

Apoyándose en un artículo de Engels «Sobre la historia del cristianismo primitivo» publicado en 1894, Kautsky aboceta un análisis de las variaciones históricas de la nueva religión. El alemán observa en efecto que la fe de estas primeras comunidades belicosas difiere totalmente de la defendida por la Iglesia triunfalista posterior. Y explica que todo lo que es posterior es adición occidental, grecorromana. En otros términos: muestra que en el cristianismo inicial, casi desde su origen, convivieron, como no podía ser de otra manera, dos tendencias: un polo apocalíptico y un polo constantiniano.

El mensaje primero, de naturaleza mesiánica y apocalíptica, generaba en los creyentes una acusada tensión sobre la inmediatez del hecho anhelado. Pero en la medida en que la promesa de la venida del reino se retrasaba resultaba lógico para muchos seguidores de la nueva fe, aquellos con mayor preparación intelectual y mejor situación económica, abandonar las posturas más radicales y organizarse para la espera. Si la bienaventuranza no llegaba a la tierra, porque la revolución era imposible, habría que esperarla en la otra vida. Planteada así, la nueva religión, se tornaba en inofensiva para el poder establecido y se convertía en un lenitivo para las masas oprimidas, resultando muy útil para estabilizar el orden social tambaleante por la crisis del sistema esclavista. Esa actitud fue la que acabó por triunfar y ese es el cristianismo que aceptó el Imperio de Constantino.

«El cristianismo no alcanzó la victoria hasta que se transformó precisamente en lo opuesto a su carácter original… no resultó victorioso como una fuerza subversiva, sino como una fuerza conservadora… no sólo no eliminó el poder imperial, la esclavitud, la pobreza de las masas y la concentración de la riqueza en unas pocas manos, sino que perpetuó estas condiciones. La organización cristiana, la Iglesia, obtuvo la victoria claudicando en sus aspiraciones primitivas y defendiendo lo contrario» (Kautsky, 1908/1974:423).

La obra de Kautsky, a pesar de su profundidad, dejaba intacta la imagen del Jesús rebelde, del Jesús «proletario». Por eso a comienzos del siglo XX esta imagen seguía conviviendo con la del Jesús liberal, aunque esta última

era mucho más aceptada en los medios intelectuales que la del Jesús radical. No obstante se habían dado pasos decisivos para avanzar en el conocimiento del Jesús histórico. Mientras que el Concilio Vaticano II pondría las bases para la resurrección del Jesús que condujo a Camilo Torres al Patio de Cemento.

A las 8:30 de la mañana del 12 de octubre de 1962, bajo un plomizo cielo romano, una impresionante procesión de 2.490 padres conciliares, acompañados por el Sacro Colegio Cardenalicio en pleno, precedidos por 12 guardias palatinos y seguidos por 42 jóvenes seminaristas escogidos en 20 países distintos, inició el tránsito de la Plaza de San Pedro hacia la Basílica del Vaticano. Una ingente multitud se agolpaba en las inmediaciones para contemplar la solemne comitiva que encabezaba el Papa Juan XIII subido en su silla gestatoria «para que los fieles pudieran ver a su pastor y el pastor a su grey».

Entonando el Ave Maria Stella, el ceremonioso cortejo de capas pluviales y blanquísimas mitras avanzaba serenamente hacia el mayor templo de la cristiandad donde el Santo Padre pronunciaría la frase: «Parece bien al Espíritu Santo y a Nos…», dando así oficialmente comienzo al Concilio Vaticano II, que en palabras de un periodista de la época supondría «una gran batalla de paz y amor, en nombre de Cristo.»

Seis años después, en agosto de 1968, un cortejo menos nutrido y fastuoso pero que agrupaba cerca de 150 obispos católicos desfilaba por las calles de Medellín, en Colombia. Se encaminaban a dar comienzo a la reunión del CELAM (Consejo Episcopal Latinoamericano) con el propósito de emprender la tarea de aplicar el Vaticano II a América Latina.

Desde el triunfo de la guerrilla castrista en Cuba a comienzos de 1959 la marea revolucionaria venía afectando a todo el continente latinoamericano y la figura de Jesús la acompañaba con mucha frecuencia. Camilo Torres había dado ejemplo de ello.

La misma imagen del Che Guevara, muerto en Bolivia en 1967, se había convertido en un símbolo entre la juventud rebelde en todas partes del

mundo. Esa imagen de melena y barba se asemejaba en algo a la del Jesús siríaco que venía recreando el arte cristiano desde hacía siglos. Así al menos lo querían ver muchos.

A raíz de la muerte del guerrillero, el dramaturgo alemán Peter Weiss establecía esa comparación en un poema que le dedicó al Che publicado por el diario cubano *Gramma*. Pero el posible paralelismo no se detenía en el hipotético parecido físico entre las dos figuras ya que buscaba recrear de nuevo la imagen del Jesús revolucionario. De hecho, en 1970, el Servicio de información del gobierno cubano comenzó a distribuir en los países latinoamericanos una pintura de Jesús con una carabina colgada al hombro, sabedor de la fuerza de atracción que tenía ese icono.

Así, la reunión del CELAM celebrada en Medellín permitió esa nueva encarnación de Jesús, ahora convertido en activo defensor de los pobres. Una vez más un sector de la Iglesia actualizaba una lectura evangélica en clave de justicia social. Pero a diferencia de este tipo de lectura en siglo anterior la nueva corriente, que se conocerá como Teología de la Liberación, lo hará con un aparato crítico teológico de innegable profundidad.

Algunos de sus principales representantes como los obispos Gustavo Gutiérrez de Perú, Helder Cámara y Leonardo Boff de Brasil, Juan Luis Segundo de Uruguay o Juan Sobrino de El Salvador, eran buenos conocedores de los textos bíblicos y reputados teólogos, lo que les permitirá desarrollar su acción con un sólido fundamento teórico-teológico.

Para este sector del clero católico la fuente de la revelación espiritual y de la autoridad religiosa no residían tanto en la jerarquía eclesiástica como en «El pueblo de Dios». En este sentido la teología tradicional había estado alejada de la experiencia de la vida diaria cuando debería haber estado especialmente comprometida con el sufrimiento de los pobres. Mientras la teología clásica había interpretado el mensaje de Jesús, en el ámbito de la moralidad personal, la nueva teología lo consideraba como la lucha contra las fuerzas sociales de la opresión. De hecho, en 1979 la reunión de los Obispos latinoamericanos celebrada en Puebla ratificó el postulado funda-

mental de esta doctrina: «La Iglesia debe tener una opción preferencial por los pobres». Eso suponía que la liberación para los creyentes era también tarea de éste mundo y se debía plasmar en la lucha contra la opresión política y económica que generan las miserias de esta tierra.

Ya en los documentos de Medellín se parafraseaba a Marx al afirmar: «La teología tradicional busca el entendimiento de la fe (*fides quarens intellectum*) y ésta teología de liberación es un nuevo camino. El objetivo no es entender el mundo, sino cambiarlo».

Las reticencias a estos postulados por parte del papado durante el reinado de Pablo VI se concretaron de modo mucho más contundente con su sucesor. El Papa Juan Pablo II solicitó de la Congregación para la Doctrina de la Fe dos estudios sobre la Teología de la Liberación, el *Libertatis Nuntius* (1984) y el *Libertatis Conscientia* (1986), donde se rechazaban sobre todo dos extremos de estas nuevas doctrinas: las influencias marxistas apreciables en la Teología de la Liberación, y el recurso a la violencia. Este último aspecto preocupaba de modo particular a la Iglesia oficial.

En la encíclica *Populorum Progressio*, alumbrada al calor del Concilio Vaticano II, se podía entender que en determinados casos la violencia era justa y las revoluciones necesarias. Los argumentos esgrimidos para justificarlas eran los ya utilizados por Tomas de Aquino o Francisco de Vitoria: tiranía evidente y prolongada, violación de los derechos de las persona, o daño del bien común del país. Sólo cuando la causa fuera justa y trascendente, se hubieran agotado todos los medios pacíficos, y el daño infligido fuera menor que los beneficios a obtener, estaría justificada la violencia. Estos principios fueron los adoptados por la Teología de la Liberación y ya en los documentos de Medellín se podía leer: «No debe, pues, extrañarnos que nazca en América Latina "la tentación de la violencia"». No hay que abusar de la paciencia de un pueblo que soporta durante años una condición que difícilmente aceptarían quienes tienen una mayor conciencia de los derechos humanos» (Berryman, 1989:108).

La plasmación real de este aspecto de la Teología de la Liberación, ha sido muy variada. Es cierto que algunos sacerdotes y muchos cristianos

han participado en las luchas revolucionarias, sobre todo en el último tercio del siglo XX en América Latina, y no es menos cierto que muchísimos más fueron víctimas inocentes de la violencia institucional, que en muchas ocasiones la Iglesia oficial aceptó en silencio. No obstante, la condena del papado sobre la Teología de la Liberación y las medidas eclesiásticas adoptadas con algunos de sus más significados defensores se han ido sucediendo a lo largo de los años. Sin embargo, no se puede negar que en las últimas décadas para un gran número de cristianos latinoamericanos, católicos y protestantes, el Jesús de la salvación ha sido el campeón de la justicia social, y esa imagen aun reaparece con una cierta frecuencia en el panorama político y teológico de la actualidad.

El 13 de enero de 2007 la revista *The Economist* publicaba un artículo con el título de «Con Marx, Lenin y Jesús» en el que se refería cómo Hugo Chávez, en un discurso pronunciado a raíz de su reelección como Presidente de Venezuela, había dicho que: «Cristo era un auténtico comunista, antiimperialista y enemigo de la oligarquía». Meses después recibía contestación. El 30 de noviembre de 2007, Benedicto XVI, el Papa Ratzinger, publicó su segunda encíclica, *Spe salvi*. En ella presentaba la «esperanza» en la vida eterna como objeto mismo de la fe y concepto central de la revelación bíblica. Según el documento, la fe es esperanza no de cambios o bienes en esta vida, sino en la vida posterior a la muerte, por la que padecieron los mártires cristianos. Vida que, sin embargo, ya tiene comienzo en la fe del creyente en Jesús, en las renuncias de los monjes y de los santos y de cuantos viven hoy dando testimonio de esta fe-esperanza, que se diferencia de la de aquellos que intentan mejorar la sociedad sólo en el horizonte de esta vida.

En una frase de la encíclica el Papa afirmaba que «Jesús no era Espartaco». En este cruce de caracterizaciones sobre la figura de Jesús no podemos por menos que darle la razón a Ratzinger. Jesús no era un comunista, tampoco era un esclavo tracio fugado de una escuela de gladiadores; Jesús fue, sobre todo y ante todo, un judío del siglo I de nuestra era y sólo se le pude comprender en ese contexto histórico. Sólo ese complejo mundo del judaísmo de su tiempo puede ayudarnos a entender por qué ese

enigmático y polimorfo personaje, utilizado por la cultura durante siglos, maldijo una higuera por no dar frutos y terminó siendo crucificado.

En definitiva, debemos volver a Reimarus como punto de partida si queremos conocer al Jesús histórico. La moderna clave interpretativa sobre su figura descansa sobre esa imagen aletargada durante tanto tiempo por el Jesús liberal, el Jesús rebelde social y el Cristo de la Iglesia.

II

La palabra sagrada

¿Jesús maldijo a una higuera?

En el capítulo anterior hemos visto a Voltaire extrañado ante un pasaje evangélico que no cuadraba con la imagen del Jesús que él quería rescatar para la humanidad. Pero el escritor nunca se planteó la pregunta fundamental sobre esos curiosos versículos. ¿Jesús maldijo realmente la higuera que no daba frutos?

Si hubiéramos formulado ese mismo interrogante a la mayoría de los cristianos contemporáneos de Voltaire no habrían dudado un instante en contestar afirmativamente. Hasta final del siglo XVIII reinó la convicción de que los relatos evangélicos eran documentos históricos merecedores de crédito al ofrecernos con toda fidelidad la vida y el mensaje de Jesús, sus hechos y sus dichos. Aún los teólogos —Martín Lutero, por ejemplo— no perdían tiempo en las aparentes discrepancias entre las versiones de Mateo, Marcos, Lucas y Juan. Para algunos lectores cristianos la literalidad de estos escritos era total. Si un dicho o acción se encontraba en más de un evangelio pero en diferente contexto, entonces debía haber ocurrido o sido

expresado en varias ocasiones distintas. El resultado era que encontrábamos en Jesús una notable inclinación a repetirse, echando a los mercaderes del Templo hasta tres veces.

Esta fe ciega en el relato bíblico persiste hoy en día en amplios círculos de creyentes que entienden los evangelios como una crónica fiel de lo acontecido. Esta visión del Nuevo Testamento ha permitido a escritores como Jim Bishop, relatar en su libro *The Day Christ Died* (1957) los hechos relativos a la muerte de Jesús de la misma manera en que un periodista contemporáneo podía haber transmitido las noticias del día si hubiera estado presente en Jerusalén. Bishop, en su obra, se ocupa hora por hora del período entre la llegada de Jesús a Jerusalén (6:00 p.m. el jueves) y su deposición de la cruz (4:00 la tarde siguiente) y pretende no haber añadido nada a los hechos: «La investigación fundamental fue hecha hace mucho tiempo por cuatro buenos periodistas: Mateo, Marcos, Lucas y Juan» nos dice el escritor (Cit. Ziolkowski, 1982:30).

Esa creencia en cuanto a la exactitud del relato evangélico queda confirmada todavía hoy por la liturgia cuando en la misa el sacerdote, tras la lectura del evangelio, pronuncia la frase: «Palabra de Dios» y los fieles responden: «Te alabamos Señor». Sin embargo, la duda sobre la fidelidad de esos textos, sobre lo que verdaderamente pudo decir o hacer Jesús, está en entredicho desde hace mucho tiempo.

La disociación entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe proclamado por los evangelios y predicado por las Iglesias cristianas se evidenció ya de modo clamoroso con los estudios llevados a cabo, sobre todo por los exégetas alemanes, durante el siglo XIX.

El primer paso en este camino se dio cuando Bruno Bauer (1809-1882) y David Friedrich Strauss (1808-1874), pertenecientes a la llamada «Escuela de Tubinga» descartaron el evangelio de Juan como fuente histórica poco fiable por estar impregnado de referencias propias de un cristianismo teológicamente muy elaborado. Esto en principio no entrañaba un gran problema ya que la tradición cristiana había establecido que el evangelio más antiguo era el de Mateo.

Partiendo de esta suposición se había llegado a afirmar que el de Marcos era un resumen de los evangelios de Mateo y Lucas, considerados por su antigüedad los más fiables desde el punto de vista histórico. Sin embargo, en 1838, Christian Weisse (1801-1866) y Christian Wilke (1786-1854), de modo independiente, concluyeron que el evangelio de Marcos no era un resumen de Mateo y Lucas, sino que había sido escrito con anterioridad a estos, a los que había servido como fuente. Además, Weisse estableció la teoría de que existía otra fuente independiente del evangelio de Marcos, que el investigador denominó con la letra Q, de *Quelle* que significa fuente en alemán. La existencia de esta segunda fuente compuesta por dichos o frases, y común a Mateo y a Lucas, fue una hipótesis rápidamente aceptada por los investigadores y ha seguido vigente hasta hoy.

El descubrimiento de la prioridad de Marcos abrió una nueva etapa en la investigación. Si Marcos era el evangelio más antiguo, entonces pasaba a ser el más fiable para la reconstrucción de los hechos. Partiendo de esta premisa, Heinrich Holtzmann (1832-1910), intentó recomponer la historia de Jesús, insertando los dichos de la fuente Q en el hilo narrativo que presenta Marcos.

Sin embargo, un nuevo paso dado en el estudio de los evangelios, en esta ocasión por Wilhelm Wrede (1859-1906) vino a quebrar ese optimismo basado en la fiabilidad de Marcos. En 1901, Wrede publicó una obra que versaba sobre el «secreto mesiánico» en Marcos y que venía a revelar las motivaciones teológicas del evangelista, lo que demostraba el carácter tendencioso del relato.

Para este autor, el evangelio de Marcos no podía constituirse en una crónica de la vida de Jesús, ya que en él se le quería atribuir el papel de mesías, papel que sólo posteriormente habrían terminado por asignarle sus discípulos. El hecho de que Jesús en el relato de Marcos imponga silencio a quienes lo reconocen como mesías o Hijo de Dios sería, según Wrede, un recurso del evangelista para explicar por qué muchos discípulos de Jesús no sabían nada acerca de su mesianidad. La conclusión resultante era que Jesús no se habría presentado a sí mismo nunca como mesías. Tal manipu-

lación venía a restar credibilidad histórica a ese evangelio a pesar de su acreditada antigüedad.

La obra de Wrede llevó la investigación sobre la vida de Jesús a un callejón sin salida, situación que supo resumir muy bien Albert Schweitzer en un libro publicado en 1906. En él se nos dice: «La investigación sobre la vida de Jesús ha seguido un proceso muy curioso. Su intención inicial fue salir al encuentro del Jesús histórico; pensaba que, una vez encontrado, podría presentarlo a los hombres de nuestra época tal y como él era, es decir, como maestro y salvador. Los investigadores soltaron las amarras con que se había atado a Jesús desde hacía siglos en los muros de la doctrina eclesial; su alegría fue indescriptible al ver que la personalidad de Jesús volvía a recobrar la vida y el movimiento y que el hombre histórico Jesús se iba acercando a ellos. Pero Jesús no se paró; atravesando las fronteras de nuestra época, volvió tranquilamente a la suya» (Schweitzer, 1906/2002:675).

A comienzos de los años veinte se produjo otro descubrimiento que asentó las bases de una forma completamente nueva de entender la formación de los evangelios. Karl Ludwig Schmidt (1891-1956) descubrió que los evangelios habían sido compuestos a partir de pequeñas unidades independientes y que el marco narrativo había sido creado por los evangelistas para encajar en él esas unidades. Martin Dibelius (1883-1947) y Rudolf Bultmann (1884-1976) confirmaron y completaron el descubrimiento de Schmidt, mostrando que incluso esas pequeñas unidades literarias estaban impregnadas de la fe comunitaria propia de los primeros círculos cristianos.

La aportación hecha por Schmidt situó el estudio crítico de los evangelios en un escenario completamente nuevo en el que cobraban una gran importancia las tradiciones. Según este nuevo enfoque en la formación de los evangelios las tradiciones sobre Jesús habrían ido cristalizando en formas literarias fijas lo que contribuyó a su conservación, pero también a su homogeneización teológica.

Con este tipo de análisis la tarea de reconstruir la vida de Jesús a partir del texto evangélico se hacía mucho más compleja, y Bultmann y sus compañe-

ros de la «Escuela de las formas» terminaron por concluir que resultaba prácticamente imposible. Más aún, estaban convencidos de que muchas de estas tradiciones no habían tenido su origen en Jesús, sino que habían sido creadas después para responder a diversas situaciones de la vida comunitaria de los primeros núcleos cristianos. Así el Jesús histórico resultaba inaccesible a la investigación científica, y el escepticismo sobre lo que realmente pudo decir o hacer seguía imperando a mediados del siglo XX.

Sin embargo para la historia, Jesús, es un personaje de la antigüedad al que podemos ubicar con precisión en un período y en un contexto cultural, político y social del que tenemos una relativa buena información. Así mismo poseemos un cierto número de referencias sobre su vida, que sin duda habrá que someter a la criba de la crítica, pero que nos pueden permitir formular aproximaciones hipotéticas sobre su figura histórica.

En ese sentido consideramos que el escepticismo que durante tanto tiempo ha presidido la investigación sobre el Jesús de la historia ha sido una reacción exagerada nacida del deseo de conciliar los conocimientos que se iban adquiriendo con las esperanzas y aspiraciones de muchos estudiosos que eran ante todo creyentes. El desencanto al comprobar que el Jesús histórico que se iba descubriendo no respondía al de sus creencias les ha llevado a negar radicalmente al primero para salvar al segundo.

Es cierto que no se podrá trazar nunca una biografía sobre Jesús tal y como podemos entender este género histórico en la actualidad. Pero hemos de tener en cuenta que nuestra obsesión moderna por la biografía nos suele conducir a engaño sobre este tipo de relatos.

El vincular vida personal e historia facilita en muchos casos la divulgación del pasado. Nada más ameno para el hombre moderno que conocer los grandes momentos de la historia a través del devenir vital de un personaje. Por eso el lector de biografías puede caer con facilidad en la ilusión de que lo narrado se corresponde con la exactitud «factual», empírica, de los hechos referidos. Así mismo, gracias a la habilidad de algunos autores, el lector puede llegar a creer que está descubriendo los entresijos psicológicos y emotivos del personaje.

Estas falsas apreciaciones se pueden dar leyendo incluso biografías bien documentadas de personajes muy conocidos, pero responden a concepciones un tanto ingenuas sobre la historia. La exactitud factual era la máxima pretensión metodológica de los historiadores «positivistas» del siglo XIX, pero en muchas ocasiones ayuda muy poco a la comprensión de los procesos históricos. Con la psicologización de los protagonistas ocurre lo propio y sólo sirve para enmascarar los numerosos factores que pueden influir en un hecho, en una decisión, en un acontecimiento...

La biografía así entendida era desconocida en el mundo antiguo. Sólo Plutarco, el biógrafo de los ricos y famosos de la época, en algunos casos fue capaz de escribir algo muy parecido a una biografía en el significado moderno de la palabra. Pero en todos los relatos vitales del pasado se buscaba ensalzar o denigrar al biografiado y transmitir a través de él un ejemplo moralizante, por eso a los autores nos les importaba gran cosa acomodar el relato con tal de lograr sus objetivos.

Así pues, una biografía de Jesús en el sentido que vulgarmente se entiende hoy como tal resulta imposible. Pero desde un planteamiento más correcto de la historia se puede pretender desentrañar las acciones de un personaje como Jesús si las referencias que poseemos se insertan en el contexto adecuado y en el proceso histórico correspondiente.

Sin embargo, hemos de reconocer las dificultades que esto plantea. En el caso de Jesús se trata de un personaje que en vida tuvo escasa relevancia. No dejó ninguna obra escrita, no perteneció a una importante familia, siempre se movió en unos círculos sociales próximos a las clases populares y podemos presuponer, por tanto, que con escasa formación. Desarrollo su andadura vital en la periferia del sistema político y cultural dominante en la época. Palestina era un rincón del Imperio romano, aunque el pueblo judío se había extendido por la parte más próspera y dinámica del mismo conservando una rica y compleja tradición religiosa en la que sí podemos ubicar la figura de Jesús.

Tendremos que admitir también que nuestra información sobre su vida es deficiente, sobre todo si la comparamos con los grandes personajes de

su tiempo que procedían de familias poderosas y que en muchas ocasiones ostentaron los más altos cargos, lo que les permitió dejar huella de su actividad. Estas figuras con historia trataron en vida con hombres de letras que escribieron sobre ellos o sobre los acontecimientos en los que participaron, lo que también ha facilitado su posterior reconocimiento.

Pero, así mismo, hemos de tener presente que estos personajes más conocidos, de los que hoy poseemos una mejor información, apenas fueron unas decenas en tiempos de Jesús. De otros muchos, que desempeñaron papeles importantes en la antigüedad, las referencias que han llegado hasta nosotros aun son más escasas que en el caso de Jesús. ¿Qué sabemos realmente sobre la vida del líder judío Bar Cochba?

Simón bar Koseba, apodado Bar Cochba, acaudilló la última gran rebelión judía contra Roma. Durante tres años y medio, del 132 al 135 de nuestra era, los ejércitos rebeldes dirigidos por Bar Cochba derrotaron a los romanos, dominaron sobre Judea, Galilea y Samaria, e incluso llegaron a acuñar moneda, hasta que finalmente, doce legiones al mando de Julio Severo, terminaron por aplastarlos. Sin embargo, las referencias que nos han llegado son escasísimas y el historiador romano Dión Casio, que da noticia de los hechos, ni siquiera menciona a Bar Cochba.

Si tenemos presente este ejemplo podemos decir que la información que poseemos sobre Jesús es más bien abundante y, en cierto sentido, podemos también afirmar que ha llegado hasta nosotros siguiendo unos cauces de transmisión más directos que en el caso de alguno de los grandes personajes de la historia. Por ejemplo, todas las biografías originales de Alejandro se han perdido, y solamente se conocen porque fueron usadas —mucho más tarde— por escritores posteriores. Además las fuentes primarias sobre Jesús se escribieron en un tiempo más cercano a los años en que él vivió, y por aquel entonces todavía podían vivir personas que lo habían conocido. Eso, no obstante, no debe hacernos abrigar una ingenua confianza sobre las mismas, pero no debe tampoco servir de pretexto para desecharlas sin más. Por tanto, si queremos saber algo sobre Jesús como personaje histórico, si queremos siquiera intuir que pudo decir o hacer, deberemos

primero conocer el volumen y la naturaleza de las fuentes que nos hablan sobre él.

Textos paganos y cristianos

La historicidad de Jesús viene avalada por dos tipos de fuentes: unas, relativamente abundantes y de origen cristiano; otras, más bien escasas, que proceden de autores de la época, no cristianos. Comenzaremos por el estudio de las segundas porque como dice Bornkamm (2002:27): «el hombre moderno les atribuye un valor excepcional, por el hecho de que las considera como imparciales».

La primera referencia por proximidad cronológica que poseemos se debe al historiador judío Flavio Josefo, que debió nacer, aunque no lo sabemos con certeza, hacia el año 38 de nuestra era y murió en Roma en el 101. Procedente de la casta sacerdotal, Josefo, recibió una sólida formación que le permitió, llegado el momento, codearse con las más altas autoridades romanas.

En el año 64 Josefo viajó a Roma para interceder ante el emperador Nerón por la liberación de algunos sacerdotes judíos capturados. Según él mismo nos cuenta en su autobiografía, su buena relación con Sabina Popea, esposa del emperador, le permitió coronar con éxito su empresa. De vuelta a Jerusalén, en el año 66, estalló la gran rebelión Judía y dada la relevancia social de nuestro personaje se le nombró comandante en jefe de Galilea, debiendo organizar su administración y defensa. Un año después, tras resistir durante algún tiempo en la fortaleza de Jotapata, Flavio se rindió a los romanos, convirtiéndose a partir de aquel momento en un colaborador activo del ocupante.

Tras su captura, se atribuye así mismo el haber predicho a Vespasiano que pronto sería emperador, lo que le llevó a ganarse el perdón cuando se cumplió la predicción. Así, Yosef bar Mattityahu pasó a llamarse Flavio Josefo, siendo liberado en el año 69. Josefo se unió al séquito de

Tito, hijo de Vespasiano, y en el año 70 fue testigo de la destrucción de Jerusalén. Vinculada su suerte a los romanos viajó a la capital del Imperio donde se le otorgó una pensión, la ciudadanía romana bajo el nombre de Tito Flavio y una casa. Será en esta villa donde desarrollará su trabajo literario e histórico.

En el año 75 aparecerá en Roma *La guerra de los judíos* (citado como: B. J.) y hacia el año 93, Flavio acometerá la redacción de *Antigüedades judías* (citado como: A. J.) una extensa historia de su pueblo que abarca hasta el año 66 (e. v.), y que pretende presentar favorablemente el judaísmo ante el mundo helenístico culto y ante el Imperio romano.

En esta obra aparecen dos párrafos en los que se cita a Jesús; sin embargo muchos estudiosos se han empeñado en hablar de «el silencio flaviano», en alusión a la escasa importancia que en el conjunto de la obra Josefo le presta a tan «importante» personaje. A nuestro modo de ver la extrañeza está poco justificada ya que el papel de Jesús para el pueblo judío en el momento en el que el historiador escribe su obra había sido escasamente relevante. Incluso se podría decir que Josefo le concede demasiada atención, si no fuera por la naturaleza de las citas en el contexto en que se producen lo que justifica la mención. Hemos de tener en cuenta que Josefo en ninguno de sus libros se molesta en citar al rabino Hillel (70 a. e. v. -10 e. v.); o a su discípulo Yohanan ben Zakay (37 a. e. v. -83 e. v.), éste último figura clave en el proceso de reconstrucción de la religión judía después de la destrucción del Templo en el año 70 de nuestra era.

Las dos citas de Josefo de las que estamos hablando figuran, la primera, en el libro XVIII de *Antigüedades judías*, donde consta una mención a Jesús que ha recibido el nombre de Testimonio flaviano, y la segunda en el libro XX de la misma obra, donde aparece una alusión indirecta a Jesús al relatar la muerte de su hermano Jacobo o Santiago (contracción del latín *Sanct'Iagus*, esto es, san Jacobo).

Esta segunda cita hace mención a un hecho acaecido algunos años después de la muerte de Jesús y aparece en un capítulo en el que se refiere como las autoridades romanas quitan y ponen a los sumos pontífices judí-

os buscando en ellos a eficaces colaboradores que les ayuden a aplastar el movimiento sedicioso que sacudía todo el territorio. En este contexto, Josefo nos dice cómo fue nombrado Sumo pontífice un tal Anás, miembro de la oligarquía sacerdotal, y dispuesto a ganarse los favores de Roma utilizando la represión indiscriminada. La cita es la siguiente:

«Siendo Anás de este carácter, aprovechándose de la oportunidad, pues Festo había fallecido y Albino [gobernadores romanos] todavía estaba en camino, reunió el Sanedrín. Llamó a juicio al hermano de Jesús que se llamó cristo [mesías]; su nombre era Jacobo, y con él hizo comparecer a varios otros. Los acusó de ser infractores a la Ley y los condenó a ser apedreados» (A. J. XX, 9, 1).

Este pasaje de Flavio Josefo no despierta sospechas, es filológica e historiográficamente consistente y coincide formalmente con el estilo de Josefo. En él se menciona el nombre de Jesús y el de Santiago, un hermano de Jesús, que conocemos por los evangelios (Mc 6, 3; Hch 15, 13-21; ibid., 21, 18-25; Gal 2, 12-13), y confirma el hecho de que a Jesús se le llamaba «el cristo», es decir, el mesías. Esta cita suele considerarse como auténtica, aunque la información que nos puede proporcionar no es explícita. No obstante nos ayuda a datar la muerte de Santiago —del que sabemos fue jefe de la primitiva comunidad de seguidores de Jesús en Jerusalén— en el año 62. En los párrafos siguientes Josefo sugiere que la condena sirvió de pretexto para la destitución de Anás por parte de Albino, que cedió ante las presiones ejercidas por otros importantes sectores de la sociedad judía, cuya elite estaba sumida en luchas fratricidas.

Mucho más problemático resulta el otro pasaje denominado Testimonio flaviano. La cita nos dice:

«Por aquel tiempo existió un hombre sabio, llamado Jesús, **si es lícito llamarlo hombre**, porque realizó grandes milagros y fue maestro de aquellos hombres que aceptan con placer la verdad. Atrajo a muchos judíos y muchos gentiles. Era el Cristo. Delatado por los principales de los judíos, Pilatos lo condenó a la crucifixión. Aquellos que antes lo habían amado no dejaron de hacerlo, **porque se les apareció al tercer día resucitado**; **los**

profetas habían anunciado éste y mil otros hechos maravillosos acerca de él. Desde entonces hasta la actualidad existe la agrupación de los cristianos» (A. J. XVIII, 3, 3).

El fragmento en cuestión ha suscitado extensos debates filológicos e historiográficos en cuanto a su autenticidad total o parcial. Hoy son pocos los que admiten que el texto sea auténtico tal y como lo hemos recibido de tres manuscritos griegos, el más antiguo de los cuales data del siglo XI. Determinadas expresiones —las que hemos señalado en negrita— son de factura netamente cristiana, e impropias de un judío como Josefo.

Este hecho ha llevado a algunos estudiosos a considerar que todo el texto es falso y procede de una interpolación posterior realizada por algún copista cristiano. Se apoyan para ello, entre otras razones, en el silencio acerca de este pasaje entre los Padres de la Iglesia, antes de que Eusebio de Cesarea lo mencionara por primera vez en su *Historias Eclesiástica* (I, 9, 7-8), fechada en el año 323. Es más, Orígenes (185-254 e. v.) conocía un texto josefiano acerca de Jesús, pero no le era familiar el fragmento en cuestión, ya que, según nos dice Orígenes, Josefo no creía que Jesús fuese el mesías. (*Contra Cels*., I, 47).

La postura predominante en la actualidad entre los investigadores es considerar que realmente existía un pasaje sobre Jesús en esta parte de la obra pero que fue manipulado por manos cristianas. La pertinencia de la mención a Jesús en un capítulo de las Antigüedades anterior al libro XX viene dada por la lógica. Una vez que hemos admitido que el pasaje relativo al «hermano de Jesús» es un fragmento auténtico del texto, debemos presuponer que a Jesús se le menciona con anterioridad, ya que es precisamente su figura la referencia clave para identificar a su hermano Jacobo (Santiago).

Dado que el nombre «Jacobo» era tan corriente entre los judíos y en los escritos del mismo Josefo, el historiador necesita una designación más precisa para especificar de qué Jacobo/Santiago se está hablando, por eso lo relaciona con Jesús. Pero el nombre de Jesús también era muy corriente y Josefo, —que llega a mencionar alrededor de trece individuos que llevaban

ese nombre— se ve obligado a precisar que se trataba del Jesús «llamado mesías». Esta relación identificativa no tendría ningún sentido para los lectores de Josefo, que eran gentiles en su mayoría, a menos que el autor hubiera presentado previamente al tal Jesús y explicado algo acerca de él y relativo a su mesianidad.

Por tanto parece evidente que el famoso Testimonio flaviano tiene un fondo de autenticidad aunque es un texto manipulado, y en su hipotética reconstrucción original se han empeñado numerosos investigadores expurgando las frases de naturaleza claramente cristiana. El fragmento resultante según Meier (1997:90) sería sencillamente el ya conocido pero sin las frases que nosotros hemos resaltado en negrita y sin la mención a la mesianidad de Jesús. «Una regla básica de metodología —nos dice Meier— es que, en igualdad de circunstancias, se ha de preferir la explicación más simple y que abarque la mayor cantidad de datos. Por eso, la explicación que propongo como más probable para el Testimonium es que, salvo las tres afirmaciones obviamente cristianas, fue escrito por Josefo».

La objeción a esta interpretación tan simple viene dada por el contexto en el que aparece el Testimonio. La mención a Jesús en el libro XVIII se hace cuando en el relato de Josefo aparece la conflictiva gestión de Poncio Pilatos como procurador de Judea.

En los dos capítulos anteriores al Testimonio, Josefo describe cómo la prepotencia del ocupante romano provoca las protestas de los judíos, protestas que Poncio Pilatos se dedicó a reprimir brutalmente. En primer lugar, el nuevo procurador introdujo en Jerusalén estandartes con las imágenes del emperador debiendo enfrentarse por esto a un conato de revuelta, por estar prohibidas las efigies en la ciudad santa. En el capítulo siguiente, Josefo nos cuenta como Pilatos pretendió construir un acueducto en Jerusalén, que quiso financiar con el tesoro del Templo, lo que también suscitó la protesta de los judíos, que terminaron siendo apaleados sin contemplaciones por las tropas romanas. Es en este momento cuando Josefo intercala el conflictivo pasaje —que de ser aceptado tal y como hoy lo

admite la mayor parte de la crítica— vendría a interrumpir claramente el tono de la narración.

En medio de un relato de enfrentamiento entre el pueblo judío y los ocupantes romanos se nos menciona a «un hombre sabio… maestro de aquellos hombres que aceptan con placer la verdad. Que atrajo a muchos — pero que inopinadamente— fue delatado por los principales de los judíos, y Pilatos lo condenó a la crucifixión», aunque no sabemos bajo que cargos.

Dos razones, al menos, nos llevan a rechazar esta interpretación. Si suprimimos el apelativo a la mesianidad de Jesús se pierde el vínculo con la cita del Libro XX que se considera auténtica. En el pasaje relativo a la muerte de Santiago se cita, como ya hemos dicho, a un Jesús concreto que «se llamó cristo» (mesías). Por tanto, la mención anterior que echábamos en falta al analizar el libro XX tiene que contener forzosamente una referencia al mesías, mención que en la versión de Meier desaparece. Por otra parte si no se alude a la mesianidad de Jesús no se entiende por qué un hombre sabio, maestro de los que aman la verdad, es denunciado por las autoridades judías y crucificado por los romanos. Sin la proclamación, por unos u otros, de que Jesús era el mesías nos quedamos sin la motivación que justifica su fin. La segunda razón que aducimos para no aceptar la reconstrucción propuesta por Meier es que el Testimonio flaviano así expurgado peca de incoherencia respecto al hilo de la narración. Sólo si admitimos que el retoque del fragmento fue mucho más profundo podemos recuperar el tono narrativo.

Ya hemos comentado que Josefo describe el período de gobierno de Pilatos como una sucesión de revueltas; las palabras clave que aparecen siempre al comienzo y final de los apartados son «sublevación» (θόπυβος), o su sinónimo «revuelta» (στάσυς) y el verbo correspondiente «sublevarse» (θορυβεῖν). Sólo en el apartado sobre Jesús falta este concepto y los términos correspondientes.

Si contemplamos la posibilidad de que el Testimonio original narrara un conato de rebelión encabezado por Jesús, que las autoridades judías habrían sofocado entregando al autor de los desórdenes, recuperaríamos el sen-

tido del relato en el contexto en que figura. De ser así, el censor cristiano se habría visto obligado a sustituir expresiones, que podrían resultarle extrañas a la figura del Jesús en el que creía, por otras que desde la fe cristiana pudieran parecer más positivas.

En este sentido, los defensores de esta hipótesis, como Brandon (1975:401-405), han propuesto al comienzo y al final inserciones o ligeras alteraciones en las palabras griegas originales que cambiarían totalmente el sentido del Testimonio flaviano. Así el calificativo de «sabio» en griego (σοφός) habría venido a sustituir el de embaucador (σοφιστής). En lugar de «atrajo» (ἐπηγάγετο) a muchos a su causa, el texto sería «sedujo» (ἀπηγάγετο) a muchos. Según esta versión, Jesús no había enseñado a sus seguidores la «verdad» (τἀληθῆ), sino «cosas extrañas» (ἀήθη), proclamándose el mesías, lo que habría acarreado su condena.

Una hipotética reconstrucción en este sentido podría ser la siguiente:

Por aquel tiempo apareció un embaucador, llamado Jesús, que realizó cosas asombrosas y sedujo a aquellos hombres que aceptan lo más extraño. Atrajo así a muchos, y se hacía llamar el mesías. Delatado por los principales de los judíos, Pilatos lo condenó a la crucifixión. Los que antes lo habían seguido no dejaron de hacerlo. Desde entonces hasta la actualidad existe la agrupación de los mesiánicos.

El modelo seguido por Josefo para caracterizar a Jesús en esta hipotética reconstrucción sería el mismo que el autor judío utiliza en su obra para describir a los líderes del movimiento de resistencia, calificados por él como «bandidos», «magos» y «agitadores». El repertorio de calificativos aplicados por Josefo a tales líderes políticos o religiosos es: «letrado seductor del pueblo»; «taumaturgo impostor»; o «taumaturgos y bandidos». Todos ellos tienen en común el arrastrar a las masas, con lo que provocan la irritación de los romanos y motivan la intervención militar, acarreando la desgracia a los judíos moderados, más proclives al respeto a la autoridad.

Esta interpretación encajaría con el enjuiciamiento que a lo largo de sus obras mantiene Josefo respecto a los judíos más radicales. Para él, los mayores males sufridos por su patria fueron provocados por aquellos que

se habían dejado seducir por la tentación mesiánica protagonizando altercados y finalmente la rebelión, sólo a ellos se les debía imputar la caída de Jerusalén y la destrucción del segundo Templo.

Con este tipo de discurso, Flavio Josefo quería —al mismo tiempo— presentar a sus compatriotas ante los romanos como un pueblo «civilizado», con unas tradiciones y costumbres peculiares debidas a sus creencias religiosas, pero con los que se podía y debía contar para la construcción del Imperio. Sólo los demagogos radicales habían desviado al pueblo judío de ese camino, pero la «justa» represión romana no tenía que castigar ni cebarse con los más moderados.

Por su parte Orígenes, cuando leyó las *Antigüedades*, se habría limitado a despreciar el texto así redactado por provenir de un judío, religión de la que el cristianismo ya estaba claramente separado. Por eso, no pudo reconocer en el «mesías» de Josefo al Mesías cristiano, cuya venida seguía esperando Orígenes al final de los tiempos.

La hipótesis de un Testimonio flaviano en este sentido ganaría en coherencia histórica pero cuestionaría la imagen de Jesús que muchos investigadores se empeñan en preservar. De hecho, este tipo de reconstrucción del Testimonio es calificada por los estudiosos creyentes como «hostil» a Jesús (Theissen-Merz, 2000:90; Meier, 1997:106-107) juzgándola así peyorativamente desde la fe.

El segundo testimonio extracristiano que poseemos de Jesús proviene del célebre historiador romano Tácito. Cornelio Tácito debió nacer, aunque no lo sabemos con seguridad en el año 55 (e. v.), y muy posiblemente fuera un provinciano perteneciente a la clase ecuestre que hizo una brillante carrera política. Tenemos constancia de que en el año 88 (bajo Domiciano) fue pretor y quindecinviro responsable del culto. Con el emperador Nerva fue cónsul en el año 97 y más tarde, ya con Trajano, desempeñó el cargo de procónsul en Asia.

Posiblemente no se dedicó a la historia hasta después del año 97, cuando la muerte de Domiciano le permitió expresarse sin temor. Hacia el 114

debió comenzar a escribir su obra más famosa: *Anales*, que abarca 55 años de historia, y cuyo título completo es *Libros de anales desde la muerte del divino Augusto*. De esta obra sólo se han conservado partes más o menos extensas que nos informan sobre los reinados de la dinastía julio-claudia hasta Nerón, centrándose en destacar las infamias cometidas en la mayoría de ellos.

Es justamente en la denuncia del despotismo y las crueldades durante el reinado de Nerón donde aparece la cita que nos interesa. El párrafo refiere cómo el emperador culpabilizó a los cristianos del incendio que arrasó Roma en el 64 (e. v.) para alejar de él toda sospecha.

«En consecuencia, para acabar con los rumores, Nerón presentó como culpables y sometió a los más rebuscados tormentos a los que el vulgo llamaba cristianos, aborrecidos por sus ignominias. Aquel de quien tomaban nombre, Cristo, había sido ejecutado en el reinado de Tiberio por el procurador Poncio Pilatos; la execrable superstición, momentáneamente reprimida, irrumpía de nuevo no sólo por Judea, origen del mal, sino también por la Ciudad (Roma), lugar en el que de todas partes confluyen y donde se celebran toda clase de atrocidades y vergüenzas» (*Anales*, XV, 44).

Cuando ocurrió el hecho al que hace referencia la cita, Tácito debía ser un niño, y ni siquiera sabemos si vivía en Roma, pero sin duda debieron llegar hasta sus oídos rumores y comentarios realizados por los mayores sobre tan pavoroso incendio. Ya en la redacción de la obra el autor pudo informarse de lo ocurrido a través de diversas fuentes. Respecto a los cristianos podemos suponer que el historiador tuviera noticia de ellos a raíz de su mandato en Asia Menor. También se ha barajado la posibilidad de que se valiera para la redacción de fuentes oficiales (actas del senado, etc.). Sin embargo, Tácito comete un error que pondría en duda esta hipótesis ya que designa a Pilatos como procurador de Judea cuando realmente fue prefecto. Este fragmento ha sido generalmente admitido como auténtico y los datos que en él se vierten podían encajar o ser validados por otras fuentes como son los mismos evangelios.

Toda la cita de *Anales* es un lamento proferido por un miembro de las clases altas, y fiel servidor del Estado, al comprobar cómo el mal gobierno contribuye a propalar por Roma todo tipo de vicios y sectas foráneas. En este sentido es una crítica a Nerón, responsable de estos y otros males, pero también plasma el desprecio que Tácito siente por ese populacho que se deja arrastrar por ritos y creencias extravagantes procedentes de Oriente. En el párrafo no figura el nombre de Jesús, que Tácito tal vez desconocía, pero se alude a él por su título de mesías, dejando bien claro que el personaje había sido ejecutado en su momento por las autoridades romanas.

Lo que debe notarse aquí es que en las frases de Tácito se revela implícitamente la existencia de un movimiento sedicioso en Judea antes de la ejecución del mesías; de otro modo no se entiende cómo fue posible «reprimirlo» por un breve tiempo mediante su muerte. Esto podría ser, naturalmente, un caso más de retroproyección de acontecimientos por parte del historiador. Pero conviene advertir que, en el pensamiento de Tácito, el movimiento de los «cristianos» o mesiánicos, denominado así a causa de Cristo, no surgió solamente tras la muerte de Jesús.

Con las citas de Josefo y Tácito agotamos los testimonios extracristianos sobre Jesús que hacen referencia a él de modo directo y que tienen validez tanto por la proximidad cronológica como por su autenticidad. A menudo se suman a estos otros fragmentos de Suetonio (*Vida de... Claudio* 25, 4), Plinio el Joven (*Epístola* X, 96), o Luciano (*La muerte de Peregrino*, 11), pero en ellos encontramos sólo referencias a lo que hacen o dicen los primitivos cristianos; y no nos proporcionan información relativa a Jesús. Tampoco nos detendremos en otras menciones de dudosa validez, como ocurre con algún párrafo (Sanedrín 43a) del Talmud judío que se suele citar. Nosotros la descartamos porque la época de su redactado es dudosa y la información que proporciona es confusa y claramente tendenciosa.

Al apreciar la brevedad y concisión de los textos que hemos mencionado podemos pensar que se reduce a poco lo que estas fuentes nos ofrecen, sin embargo, debemos considerar que son testimonios de peso, realizados

por los dos más importantes historiadores de la época en el ámbito judío y romano, y que nos aportan algunos datos muy significativos.

El primero de estos datos es que los textos extracristianos vienen a confirmar la existencia de Jesús como personaje histórico, cosa nada baladí si tenemos en cuenta que toda una corriente de estudiosos desde mediados del siglo XIX se ha empeñado en presentar a Jesús como un mito elaborado a partir del sincretismo religioso.

La llamada «Escuela Mitológica» agrupa, sobre todo, a historiadores de las religiones que consideran el cristianismo como producto de la influencia ejercida por las religiones mistéricas que, procedentes de Oriente, se desarrollaron en el Imperio romano. El común denominador en todos estos autores es negar la existencia del Jesús histórico. Según ellos, su figura sería el resultado de la adaptación del viejo mito de un dios sacrificado por el bien de la humanidad. Exponen que muchos dioses solares anteriores a Jesús como Horus, Attis, o Mitra, también resucitaron, contaban asimismo con discípulos que les acompañaban y realizaron hechos portentosos como los atribuidos al galileo. La Escuela Mitológica alcanzó su máximo apogeo a comienzos del siglo XX con la publicación de *El mito de Cristo* (1909) obra de Arthur Drews (1865-1935).

Aunque esta hipótesis ha sido ampliamente rechazada y la teoría del mito de Jesús se considera hoy superada por la mayor parte de los especialistas, episódicamente reverdece en el panorama intelectual. Uno de sus últimos defensores es George Albert Wells, profesor de la Universidad de Londres. Wells sostiene que el Jesús de los primeros cristianos no se basa en un personaje real, sino que es un mito, derivado de las especulaciones místicas enraizadas en la tradición de la sabiduría judía. Según Wells el relato evangélico se desarrolló en una etapa posterior a la aparición del mito, para darle a la creencia un marco histórico concreto. En su libro *The Jesus Legend* (1996), Wells modula sus tesis y acepta que pudo existir una figura histórica en el origen, pero insiste en que el Jesús-Cristo sólo se inspiraba en un personaje que habría vivido en algún punto incierto y llevado una vida oscura, tal vez uno o dos siglos antes del Jesús del mito evangélico.

Estas teorías a nuestro juicio tienen poco peso y la principal objeción que se les puede hacer no proviene de la escasez o parcialidad de las fuentes que han llegado hasta nosotros sino de la complejidad que entraña historiar una creencia mítica con algunos datos tan precisos como los que poseemos sobre Jesús. Lo normal en todas las culturas es recorrer el camino que lleva de la historia al mito y no al revés, del mito a la historia. El Jesús histórico sin duda ha sido mitificado pero de él sabemos, gracias a Tácito o Josefo, que vivió en Palestina, en un tiempo concreto y que fue ejecutado por un prefecto romano, Poncio Pilatos, bajo el reinado de Tiberio.

Historia de la «buena nueva»

Para saber algo más sobre lo que pudo decir o hacer el Jesús de la historia debemos recurrir a fuentes cristianas, de modo fundamental a los llamados evangelios, de los que tenemos noticia muy tardíamente, ya que los autores cristianos de los dos primeros siglos de nuestra era no mencionan en ninguna parte lo que hoy entendemos por evangelios.

El mismo término «evangelio» se presta a confusión, ya que en el origen era una palabra griega (εὐαγγέλιων) que designaba el premio o regalo que se hacía al mensajero que traía una buena noticia y también podía significar la buena noticia misma. Cuando en el siglo I de nuestra era comenzó a rendirse culto divino a los emperadores romanos se hablaba de los evangelios relacionados con ellos. Así, en la inscripción de Priene (9 a. e. v.) hallada en Asia Menor[1] aparece Augusto como el salvador que trae la paz, decretándose que sea la fecha de su nacimiento, comienzo del *evangelio*, la que señale el inicio del año.

En aquellos momentos nadie entendía por tal término un relato escrito. Ni siquiera los mismos «evangelistas» del Nuevo Testamento comprendieron la palabra en este sentido. Sólo en el siglo II empezará a utilizarse para designar un texto (Justino, *Apol*. 66). Eso no quiere decir que los primeros cristianos no emplearan ese término para referirse al «anuncio» de la llega-

da del reino de Dios. El verbo derivado del sustantivo «evangelio», como acción de transmitir esa «buena nueva», fue utilizado abundantemente y el primero en hacerlo será Pablo de Tarso que lo emplea veintiuna veces en sus epístolas, mientras que el sustantivo aparece hasta en sesenta ocasiones. Sin embargo, los evangelistas apenas utilizan uno u otro de esos términos.

Si tenemos en cuenta que los escritos atribuidos a Pablo son anteriores a los evangelios de Marcos, Mateo, Lucas y Juan —aunque figuren después en las ediciones actuales del Nuevo Testamento— habremos de convenir que el término *euaggelion* en sentido cristiano es una idea principalmente paulina y muy anterior a los mismos evangelios escritos. Aunque las cartas de Pablo fueron reunidas y publicadas después de que hubieran sido escritos los cuatro evangelios canónicos; debemos suponer que desde su muerte comenzaron a copiarse y a distribuirse entre las comunidades más afectas a su persona, lo que debió contribuir al uso del término.

Hay críticos que niegan que Jesús pronunciara jamás la palabra evangelio; siendo Pablo quien dio ocasión al frecuente uso del sustantivo en la primitiva literatura cristiana. Harnack sostiene que ese empleo tan frecuente en Pablo se puede deber al sentido religioso que por entonces adquirió el término en el mundo grecorromano, principalmente en el culto imperial (Cit. Piñero, 1993:47).

Frente a ese hecho significativo debemos tener presente que el primer escritor del que sabemos hace referencia a «las palabras del Señor» es Papías, que debió vivir hacia mediados del siglo II. Así pues, la primera mención explícita sobre lo que pudo decir Jesús proviene de Papías del que tenemos noticia por Eusebio de Cesarea (IV e. v.).

Según Eusebio, Papías fue obispo de Hierápolis, la actual Pambukcalessi turca, en Asia Menor, y habría escrito cinco libros titulados *Explicación de sentencias del Señor*, que se han perdido totalmente. Eusebio cita un fragmento en el cual Papías dice que él prefiere la tradición oral a los libros; de ahí su afán por informarse a través de aquellos que habían oído directamente a los apóstoles (*Hist. Ecle*. III, 39).

Por otra parte gracias a Ireneo, otro autor cristiano que vivió a finales del siglo segundo, nos ha llegado una cita de las tradiciones orales recogidas por Papías. En ella podemos encontrarnos las primeras palabras atribuidas a Jesús, y lo sorpresivo es que nada tienen que ver con las que nos son más familiares a través de la lectura de los evangelios. Para algunos, Papías es, justamente, el que nos suministra el más antiguo testimonio sobre lo que pudo decir el nazareno. Sin embargo, en el fragmento citado por Ireneo, Jesús se limita a pintar un cuadro de la bonanza material que llegará a la tierra con la instauración del reino mesiánico.

Por supuesto esta profecía no queda registrada en ninguna parte de los evangelios aceptados por el cristianismo actual; pero guarda una estrecha relación con un texto judío, el Apocalipsis de Baruc[2], escrito poco antes del 70 (e. v.). Este solo hecho nos pone sobre la pista de lo dificultoso que va a resultar saber algo más que podamos dar como cierto del Jesús histórico.

En términos generales puede decirse que la fijación por escrito de los textos que hoy conocemos como evangelios comenzó tardíamente cuando probablemente ya había desaparecido la mayor parte de la generación de posibles testigos oculares. Aunque lo cierto es que los postulados principales de la nueva doctrina cristiana junto con los dichos y hechos atribuidos a Jesús por sus seguidores terminaron por dar origen a todo un género literario.

Tras la muerte de Jesús, el primer paso en este proceso de fijación de lo que pudo decir o hacer debió consistir en la trasmisión oral de recuerdos o relatos que se le atribuían. Sus seguidores, la inmensa mayoría de los cuales debían proceder de estratos populares con escasa formación, debieron recurrir al procedimiento oral utilizado en tantas culturas. Se trataba, simplemente, de narrar a otras personas cosas que les habían impresionado, en este caso el objeto de estos relatos sería lo que Jesús había dicho y hecho.

En el medio judío la memorización y repetición de los textos sagrados por medio de las cantinelas debía ser la forma más frecuente en el proce-

so educativo y de socialización entre las clases bajas. Podemos presuponer que el analfabetismo debía estar muy extendido, pero hasta cierto punto compensado por la recitación oral. El comentario de la Ley mosáica en las sinagogas contribuiría a que los fieles incapaces de enfrentarse al texto escrito afianzaran sus creencias por medio de la memoria, pudiendo llegar a recitar extensos párrafos de los libros sagrados.

No obstante, esta forma de trasmisión sigue sus propias leyes, como han demostrado los estudios antropológicos en las culturas orales. El relato así transmitido se enriquece pero pierde fidelidad respecto al hecho, ya que lo que se pretende con él es inculcar ideas importantes para la comunidad que los recrea. No se trata tanto de alimentar la fantasía o de entretener al oyente como de hacerle partícipe de unos sucesos que el narrador valora como muy positivos tanto para él como para los que le escuchan; sucesos que siempre guardan relación con el destino de la comunidad o grupo al que pertenecen los narradores.

Cuando los discípulos utilizaban episodios de la vida o dichos de Jesús, querían ilustrar ideas que eran importantes en aquel tiempo para el medio judío. Por ejemplo, un discípulo podía decir algo parecido a esto:

Jesús nos dijo que el plazo se ha cumplido y que el reino de Dios está llegando (Mc 1, 15). *Cuando llegue el reino ya no padeceremos nunca más la carestía o la pobreza puesto que nacerán viñas que tendrán cada una diez mil cepas, y en cada cepa diez mil sarmientos…* (Frag. de Papías)*, esto lo verán muchos de nosotros y no probarán la muerte* (Mc 9, 1-2) *sin haber visto antes que el reino haya llegado. Por eso todo el que deje casa, hermanos o tierras por seguirle a él recibirá entonces cien veces más* (Mc 10, 30-2). *Creed esta buena nueva* (Mc 1, 15).

Para muchos oyentes este relato de promesa mesiánica les podía parecer atractivo y esperanzador dependiendo del estrato social al que perteneciesen. Así, para un humilde campesino judío creer en la pronta llegada de un reino de abundancia y justicia social le debía resultar reconfortante. Pero estas unidades «literarias» primigenias, difundidas a través de la palabra, también chocarían con otros elementos de clases sociales más acomodadas que las oirían con recelo e incluso con temor. En esas circunstancias el

relato oral se enriquecía convirtiéndose en una unidad polémica que servía tanto para fortalecer la fe del creyente como para rebatir el argumento contrario. Ya no se trataba sólo de transmitir o convencer sino de invalidar las tesis opuestas, configurándose así el núcleo original de principios dogmáticos.

Por eso, cuando estas unidades narrativas se enfrentaron a problemas inéditos y a circunstancias imprevistas; no debió resultar extraño que las palabras y obras de Jesús se sacaran de su contexto original y se metieran en otro contexto, para mejor servir a la predicación de los discípulos. A veces discutían con algunos maestros judíos que podían rechazar las ideas mesiánicas por considerarlas peligrosas, entonces no bastaba con el mero anuncio de la buena nueva. Así, en su labor pedagógica-polémica, los discípulos debieron empezar a narrar episodios concretos sobre la vida de Jesús, en formas breves y fijas en los cuales él habría sido el protagonista de una situación similar. En vez de citar solamente las frases clave, los predicadores cristianos utilizarían una pequeña unidad de material narrativo que incluiría: un escenario, una introducción y una conclusión, además del dicho o el hecho fundamental de esa unidad.

La hipotética reconstrucción de una de esas unidades, basada en un conocido pasaje evangélico, podía ser la siguiente:

Y sucedió que un sábado teniendo Jesús hambre fue con sus seguidores a unos campos sembrados, y sus discípulos empezaron a segar las espigas para comerlas. Decíanle los fariseos, «Mira ¿Por qué hacen lo que no es lícito?» Jesús les dice: «¿Nunca habéis leído lo que hizo David cuando tuvo necesidad, y él y los que le acompañaban sintieron hambre, cómo entró en la Casa de Dios, en tiempos del Sumo Sacerdote Abiatar, y comió los panes de la presencia, que sólo a los sacerdotes es lícito comer, y dio también a los que estaban con él?» Y les dijo: «El plazo se ha cumplido y el reino de Dios está llegando no neguéis a los hijos del hombre lo que hasta ahora sólo unos pocos han disfrutado.

Hemos manipulado el pasaje de Marcos (2, 23-28), que en si mismo resulta incoherente, con el fin de ilustrar la existencia de esas unidades independientes y apuntar la posibles derivaciones que pudieron sufrir. En

el contexto narrativo del evangelio de Marcos esta secuencia se encadena con otras en las que el relato cristiano choca con el cumplimiento de la Ley mosáica. Así, el tema central parece ser el respeto escrupuloso del sábado como el día sagrado en el que no se puede realizar ningún trabajo. Por tanto, segar espigas constituiría una infracción del precepto.

Sin embargo, en la contestación que Jesús da a los fariseos habla de comer, de satisfacer la necesidad del hambre. Y para argumentar frente a los que le recriminan apela a un ejemplo que figura en las sagradas escrituras y que muchos judíos piadosos debían conocer. David, el rey más carismático y poderoso que había tenido Israel, cuando tuvo esa misma necesidad no vaciló en violentar el privilegio sacerdotal comiendo los panes de la presencia reservados para los sacerdotes. Es más, el rey no dudo tampoco en repartir esos panes entre sus seguidores.

La escena se refiere a un momento crítico en la carrera de David cuando convertido en un rebelde frente al monarca reinante forma una partida sediciosa y se lanza al monte (1 Sm 21-22). Es en esa circunstancia en la que David necesita armas y alimentos para sus hombres cuando no duda en obtenerlos pidiéndoselos al sacerdote Ajimélec, que es en realidad el padre de Abiatar, lo que nos indica un fallo en la memoria de Jesús o del evangelista al citar el hecho.

Para el oyente judío de este relato la transferencia entre el hecho de la narración y el ejemplo histórico se produciría de un modo casi automático. Jesús quedaría asimilado a David en su lucha por hacerse con el reino y ante la necesidad de alimentar a sus seguidores. El oyente de esta unidad manipulada recordaría los duros inicios de David y su triunfo posterior, y no podría evitar ponerlos en relación con Jesús y el reino que anunciaba, estableciendo así inevitables paralelismos.

Ante esta versión que damos del pasaje de Marcos muchos lectores se escandalizaran, sin embargo, la historia de las espigas arrancadas en sábado, narrada por el evangelista, también parece altamente improbable, y ya debió ser manipulada en su momento. Veamos las incoherencias. Los discípulos de Jesús están arrancando espigas en sábado y, de repente, apare-

cen los fariseos. ¿Pero qué estaban haciendo en medio de un campo de trigo en sábado unos y otros? ¿Por qué para ejemplificar la infracción de trabajar en sábado el evangelista no ha buscado otro ejemplo?

Empecemos por el final. Posiblemente el núcleo de la narración inicial sí que nos hablaba de un campo de trigo. Este cereal era el sostén fundamental de la mayor parte de la población. Las clases bajas dependían de él para su supervivencia y era, por tanto, junto con los otros frutos de la tierra un elemento clave en la cosmovisión judía de la época. Recordemos la frase relativa a «el pan nuestro de cada día». No puede extrañarnos que feraces campos de trigo o la abundancia alimenticia aparecieran en relatos vinculados a la promesa de un mundo mejor, tal y como quedaría reflejado en el fragmento de Papías.

Así pues, podemos formular la hipótesis de que en el núcleo inicial del relato oral —que luego recogería Marcos para ponerlo por escrito— el escenario de la historia fuera un campo de trigo. En ese campo los discípulos cortaban espigas. Marcos aduce que en realidad lo hacían para facilitar el paso de Jesús; pero Mateo y Lucas admiten que se las comían.

Carece de sentido que Jesús y sus seguidores se empeñaran justamente en atravesar por en medio de un campo sembrado, arrancando las espigas para abrirse camino, por tanto, en el estrato primigenio de la historia debía estar el hambre y no el tránsito. La réplica de Jesús apelando a la cita bíblica también tiene que ver con el hambre y no con el sábado. David no violentó el precepto sabático sino que se hizo con los panes del templo sin mucho trabajo. El reproche de los fariseos sobre la licitud de lo que están haciendo los discípulos puede centrarse en el sábado pero puede también abarcar otros aspectos sobre la invasión del campo y la apropiación indebida de sus frutos. Pero lo fundamental del relato es el desafío al orden establecido que plantean Jesús y sus seguidores y el paralelismo que se establece, en este sentido, es con el David rebelde en los inicios de su carrera hacia el trono.

Marcos —que como luego veremos escribió para los gentiles y era un cristiano convencido— tal vez centró el tema fundamental de la narración

en las discrepancias sobre la Ley mosáica para así subrayar mejor las diferencias entre los primeros núcleos cristianos y el mundo judío, o tal vez quiso soslayar el hecho de que Jesús y sus discípulos, según el hipotético relato original, violentaran la propiedad viviendo sobre el terreno como había hecho David en su momento.

Lo cierto es que estas unidades narrativas transmitidas oralmente circularon como las piezas de un puzzle para terminar siendo ensambladas —en muchas ocasiones con violencia— en los ulteriores relatos escritos. En los evangelios las suturas que unen una narración a lo que le precede y a lo que le sigue son, en ocasiones, tan evidentes que se puede legítimamente hablar de lo que se llama una «perí-copa», pasaje «re-cortado» en un gran conjunto. Por ejemplo, en el pasaje de Marcos que acabamos de comentar hemos dejado a Jesús en el campo, sin embargo, el versículo siguiente comienza diciendo: «Entró de nuevo en la sinagoga…». En todo el capítulo hasta ese momento no se ha dicho con anterioridad que Jesús entrase en ninguna sinagoga. Esta forma de construir el relato evidencia como trabajaron los escritores evangélicos y cuán poco se interesaba la tradición por el aspecto propiamente histórico, por la crónica de los hechos.

Llegó un momento en que estas pequeñas unidades narrativas transmitidas durante años de forma oral se escribieron y se recopilaron en agrupamientos mayores, por lo general, basados en criterios temáticos. Parece que los grupos de perícopas que trataban de temas semejantes, como curaciones o debates con los adversarios, se escribieron en hojas de papiro, se copiaron y circularon entre las diversas comunidades cristianas. A continuación, estos agrupamientos se debieron juntar para formar lo que ahora llaman algunos estudiosos protoevangelios. Un protoevangelio, por ejemplo, podía consistir en una serie de perícopas sobre los conflictos entre Jesús y los otros judíos pero también podía ser simplemente una amplia colección de dichos atribuidos a Jesús.

En un momento indeterminado pero no antes de treinta años después de la muerte de Jesús, los círculos cristianos más cultos, en contacto con el mundo pagano, vieron la conveniencia de presentar el mensaje de la

«buena nueva» en un marco biográfico. La influencia helenística a través de las biografías moralizantes debió pesar en el nacimiento del género evangélico. También debieron influir otros factores como el retraso en la llegada del reino. Los años pasaban y el reino no llegaba. No obstante, la fe de los seguidores de Jesús, entre los cuales se contaban ya entonces muchos que nunca lo habían visto, permanecía firme.

Los años se convirtieron en décadas y algunos cristianos pensaron que, después de todo, tal vez necesitaran articular los relatos sobre Jesús de forma más estructurada y coherente. Incluso podemos presuponer que en la época de Ireneo, como muy tarde hacia finales del siglo II, teóricos del cristianismo habían empezado a especular sobre una historia de la salvación auténticamente universal y no solo judía. Esta concepción de salvación y fe inscrita en el tiempo abarcaría desde «el principio» de la creación, registraría el error primigenio del pecado original, continuaría con la dialéctica posterior de actos de salvación o de castigo, para culminar con el hecho crucial de la redención y el juicio final que afectaría a toda la humanidad.

Sin poder saber cómo fue exactamente la gestación de este nuevo género literario-teológico lo cierto es que los evangelios conocieron una formación relativamente lenta y sólo fueron el resultado de un largo proceso iniciado con la tradición oral. Su aparición no supuso la desaparición de los relatos aislados que continuarán circulando junto a las colecciones ya formadas.

Estas narraciones no eran obras históricas o biográficas, ni siquiera según el concepto que de estos géneros había en la antigüedad. Los evangelios fueron escritos para que sirvieran a los fines didácticos que presidieron su composición. Surgieron de las primitivas comunidades de fieles con la finalidad de ser útiles a la predicación cristiana en el ámbito concreto en que se movía esa comunidad. La finalidad de estas historias sagradas no era tanto rememorar la vida del maestro como incidir en determinados aspectos de la nueva doctrina. Por consiguiente, los evangelios pueden narrar acontecimientos históricos pero puestos al servicio de la historia de la salvación. Pero en su redacción sí que influyó la historia que estaba sucediendo, tanto en el plano de las nuevas creencias como en el político y social.

En la medida en que las comunidades cristianas se multiplicaban y se desarrollaban en escenarios geográficos y culturales muy distintos, las creencias se iban modelando de formas diferentes, y muy pronto surgieron las discrepancias. Fueron esas discrepancias de naturaleza teológica las que dieron vida a diferentes evangelios. Por eso, la misma historia del cristianismo como corriente religiosa incidió en las distintas historias que reflejan los textos evangélicos. Así mismo, acontecimientos de calado en otros órdenes, como fue la gran rebelión judía contra Roma y su aplastamiento, también terminaron por dejar su huella en los evangelios.

A comienzos del siglo III el nuevo género conocía ya un enorme éxito. Tanto es así que dos siglos después, Teodoreto obispo de Ciro, se lamentaba de que circularan en su diócesis más de 200 evangelios. Esta enorme inflación generaba ya inquietud a la Iglesia naciente mucho antes de que el obispo manifestara su alarma.

En la medida en que las comunidades cristianas se fueron organizando y jerarquizando surgió una estructura de control que se propuso preservar la «pureza» de la «buena nueva» mientras el reino no llegase, canonizando algunos de los textos que ya circulaban y condenando el resto. Fue así como surgió el canon evangélico que limitó a cuatro el número de relatos sobre la vida de Jesús que la naciente Iglesia iba a admitir.

La palabra griega κανών (canon) guarda relación con la medida y la proporción. Al principio, este término debía designar un objeto, que podría muy bien ser una vara o una caña, utilizada como medida o como regla. Luego, en un sentido derivado, se aplicó a la cosa regulada o medida que servía como modelo. Sabemos por Plinio que el «canon de Policleto» era el conjunto de reglas y de medidas que orientaban correctamente la labor de los escultores de estatuas. También el filósofo estoico Epicteto llamaba κανών al hombre capaz de servir de modelo moral para sus semejantes.

Ireneo ya utilizaba el término «canon» para designar «la regla de la verdad» en lo relativo a la fe cristiana (*Contra las herejías*, I, 9, 5). Así se empezó a hablar del «canon de las Escrituras» para designar esta regla escrita. Y se le dio el nombre de «canon» a la colección de libros que la Iglesia iba a

considerar como «auténticos». Aunque este proceso de canonización fue muy lento y contradictorio ya que durante muchos años convivieron diferentes cánones.

En Roma, a comienzos del siglo III un desconocido compuso una lista de los libros que debían considerarse sagrados para los cristianos de esa comunidad. Mil quinientos años después, en el siglo XVIII, un estudioso italiano apellidado Muratori encontró un fragmento de esa lista que actualmente es conocido, en honor a su descubridor, como Canon Muratori. Este texto indica que a principios del siglo III eran considerados canónicos en la iglesia de Roma los cuatro evangelios de Mateo, Marcos, Lucas y Juan y otros 23 escritos de los 27 que en la actualidad componen el Nuevo Testamento. Pero en la lista de Muratori faltan algunos de los actuales y figuran otros que hoy no lo son.

Parece ser que por las mismas fechas, según nos dice Ireneo, el canon en las Galias y Asia Menor, era distinto al de Roma, aunque también incluía los cuatro evangelios como canónicos, y lo mismo sucedía en el norte de África según el testimonio de Tertuliano. Algo parecido debía pasar en Egipto por las numerosas citas que Clemente de Alejandría hace en sus obras de los evangelios de Mateo, Marcos, Lucas y Juan.

En el año 382, cuando el cristianismo ya era la religión oficial del Imperio Romano, se celebró un Concilio en Roma que estableció la lista completa de las «divinas Escrituras». Esta lista fue conocida durante mucho tiempo como «Decreto de Gelasio», ya que la reprodujo dicho papa (492-496 e. v.), lo mismo que otros antes y después de él. Esta lista del año 382 ya era la misma que siglos después bendecirá el Concilio de Trento. Sin embargo, los concilios africanos de Hipona (393 e. v.) y de Cartago (397 y 419 e. v.) no consideraban todavía instituido el canon y no hacían más que comunicar al Papa o a los demás obispos la lista de textos que habían recibido por tradición para su lectura pública.

El proceso de consagración de determinados textos y la condenación de otros está estrechamente vinculado a la historia de la Iglesia y a la del propio Imperio romano. En el seno de la naciente Iglesia cristiana pronto se

produjeron tendencias diferenciadas respecto a lo que la «buena nueva» anunciaba. Dependiendo del medio cultural en el que prendía el mensaje cristiano, éste podía ser interpretado de modos muy distintos. Las interpretaciones mesiánicas propias del medio judío, en el que la «buena nueva» había nacido, pronto fueron abandonadas en los círculos cristianos tras el fracaso de la gran rebelión Judía contra Roma.

Pervivieron durante algo más de tiempo las tendencias interpretativas apocalípticas. Dentro de las primeras comunidades había grupos en los que se vivía en la esperanza de que Jesús iba a volver muy pronto a la tierra como juez y vengador de tanta injusticia y para instaurar definitivamente el reino de Dios. Entre ellos, había visionarios que estimaban haber recibido de lo alto la contemplación de esos últimos días y en sus visiones se anunciaban los dolores del fin de los tiempos, la postrera lucha entre el Bien y el Mal, y las catástrofes cósmicas que precederían a la venida de Jesús. Así, dentro de estos grupos nació una literatura del «final de los días» o «apocalíptica» (ἀποκάλυψις es un vocablo griego que significa «desvelamiento/revelación») dedicada a describir esos momentos finales. Los cristianos, autores de textos apocalípticos, eran los continuadores de una tradición bien consolidada dentro de la religión judía, donde abundaban las «obras apocalípticas» como el Libro de Daniel, el ciclo sobre el «profeta» Henoc o los libros conocidos como IV Esdrás y II Baruc. En el Nuevo Testamento tenemos unas pocas muestras de este tipo de escritos como son el capítulo 13 del evangelio de Marcos y sobre todo el Apocalipsis de un profeta llamado Juan.

Pero las interpretaciones más sofisticadas y complejas sobre la «buena nueva» aparecieron al entrar en contacto las ideas cristianas con la filosofía helenística. Es en ese medio, rico en sutilezas interpretativas, donde van a prosperar las llamadas herejías, como fueron el «marcionismo», el «docetismo» o el «montanismo». En realidad, las herejías eran otras interpretaciones del «mensaje» que terminaron por ser condenadas por la Iglesia al no poder imponer sus tesis al conjunto de la misma.

Fueron esas tendencias centrifugas en el seno de la nueva religión las que llevaron a un sector de la jerarquía eclesial a elaborar listas de textos canó-

nicos aunque en este empeño también influyó la inestable situación económica, social y política que empezaba a padecer el Imperio.

A partir del reinado de Marco Aurelio comienzan a hacerse evidentes los síntomas de la crisis. La sublevación campesina en Egipto y las incursiones de tribus mauritanas en África durante el reinado de este emperador, el bandolerismo en la Galia durante el reinado de Cómodo, coinciden peligrosamente con una creciente presión sobre las fronteras. El conflicto con los partos, al que había puesto fin Adriano, se aviva de nuevo contribuyendo a desgastar las fuerzas del Imperio aunque la principal amenaza provenía de otra parte. En Europa central y oriental, el mundo bárbaro, hasta entonces relativamente tranquilo, empezó a agitarse con violentas sacudidas. En el interior y en los lindes de la masa germánica se producen vastos movimientos, fusiones de pueblos y transformaciones políticas.

Desde el año 166 el Imperio padecía de tal forma la crisis generalizada que muchas zonas se vieron afectadas por plagas que diezmaron su población, uno de los síntomas de la miseria total que acompañaría la caída de Roma. Otro de los síntomas es la ruralización de la sociedad romana y la decadencia de las ciudades, que va acompañada de un vasto movimiento de concentración de bienes agrícolas. Según Cipriano, que escribe hacia mediados del siglo III, «los ricos añaden dominios a sus dominios, expulsan a los pobres de sus confines y sus tierras se extienden sin límites y sin medida» (Cit. Rémondon, 1967:15).

Por otra parte, al cesar las guerras de conquista disminuyeron las fuentes de la recluta de esclavos y la mano de obra servil llegó a agotarse. El trabajo esclavo había sido siempre más ventajoso que el libre, cuyo coste era prácticamente el doble. Este modo de producción esclavista desempeñó un papel estratégico en los casos de crecimiento económico del mundo antiguo y la economía de Roma era un buen ejemplo. Ahora, la desaparición gradual de estos aportes de trabajo a bajo precio iba a tener forzosamente hondas repercusiones

Esta situación de profunda inestabilidad llevo a las autoridades romanas a buscar una mayor cohesión interna en torno al culto imperial, lo que

supuso un recrudecimiento de las persecuciones contra los cristianos que se negaban a aceptar esas prácticas. Hacia el 165 Justino fue martirizado en Roma, quien a pesar de haber defendido en todo la política del Imperio rechazaba la sumisión ideológica en ese aspecto concreto.

El cristianismo que comenzaba a arraigar en las provincias occidentales de la Galia y África, en las que la carga de los impuestos pesaba onerosamente sobre las masas campesinas empobrecidas, era visto con temor por los gobernantes. La Galia, desde la óptica imperial, era tenida como una zona muy inestable por su proximidad al limes germano. La infiltración de este movimiento cristiano, que las autoridades interpretaban como subversivo, en una provincia cercana a la frontera del Rin nos permitiría explicarnos la persecución en el 177 contra las iglesias de Lyon y Vienne.

Frente al peligro ideológico que suponía la resistencia cristiana al culto imperial la clase dominante romana alumbró el alegato anticristiano del filósofo platónico Celso; escrito que no sobrevivió al triunfo del cristianismo y del que sólo conocemos fragmentos que aparecen en la contestación al mismo en la obra de Orígenes.

El cristianismo frente a esta situación de marasmo político-social y de persecución también reaccionó cerrando filas en la medida de lo posible. Es en esa reacción ante al peligro externo, como ocurrió frente a las herejías, donde debemos buscar explicación a la aparición del canon y a la idea de un Nuevo Testamento.

Durante sus primeros años de vida los grupos cristianos se habían amparado bajo el manto legal del judaísmo para gozar de los derechos de reunión y asociación de los que disfrutaban los judíos. Con la gran rebelión judía del 66 (e. v.) comenzó el distanciamiento. Muchos de los judíos de la diáspora, integrados en la cultura helenística y en el sistema político imperial romano, temían ser confundidos con los rebeldes radicales palestinos que se habían atrevido a desafiar a Roma. Este temor condujo a un paulatino alejamiento del mundo judío[3] y a un acercamiento del cristianismo al mundo romano.

Esa tendencia se agudizó a partir de las revueltas de los judíos contra el Imperio en Chipre, Libia y Egipto, en época de Trajano (117 e. v.). Fue entonces cuando los derechos de los que habían gozado las comunidades judías de la diáspora fueron sensiblemente recortados. Con el triste final de la segunda revolución judía contra Roma en tiempos de Adriano (130-135 e. v.) tales privilegios fueron prácticamente abolidos. Desde entonces carecía de sentido que los núcleos cristianos mantuvieran su proximidad con el mundo judío. A su vez los judíos se replegaron en sí mismos y no quisieron tener nada que ver con los cristianos a los que consideraban ya herejes redomados.

Sin necesidad de seguir amparándose bajo el manto legal del judaísmo los grupos cristianos sólo mantuvieron un vínculo. Se siguió unido a Israel porque se compartía el mismo libro sagrado, la Biblia hebrea; pero la separación definitiva del judaísmo era ya un hecho. La circunstancia histórica estaba madura para que los cristianos, que tenían ya gran cantidad de literatura propia decidieran poner punto y final a ese libro. Así surgió la idea de un Nuevo Testamento.

El género literario del «testamento» era un medio utilizado para asegurar la fidelidad a la tradición de un profeta después de su «partida» de este mundo. Los antiguos textos judíos habían servido para asegurar la fidelidad de Israel en su alianza con Dios como pueblo escogido. Pero el hecho de la redención y la ampliación de la salvación a todos los gentiles exigía una renovación de esa alianza y una nueva colección de libros que culminaran la Biblia judía. El canon que estaba en la práctica al mismo nivel de «sacralidad» que el Antiguo Testamento, venía a completar ese legado textual. Esta nueva literatura sacralizada por el cristianismo se añadirá definitivamente a los textos del pasado de Israel. Así, al adjuntarse al Antiguo Testamento los escritos cristianos del nuevo canon nació el concepto de «Nuevo Testamento».

El resultado de este proceso fue que todo lo que terminó quedando fuera del Nuevo Testamento pasó a ser considerado como apócrifo. La palabra griega ἀπόκρυφος, de la raíz κρύτω «ocultar», tenía como sentido primitivo

el de «cosas ocultas», o más exactamente el de «libros ocultos» o «secretos». En la iglesia primitiva, ἀπόκρυφος apareció por primera vez en tiempos de Ireneo para designar toda una serie de textos gnósticos, es decir, pertenecientes a una corriente religiosa calificada como herética. Desde entonces, el término se convirtió en sinónimo de texto herético. Pero por extensión, cuando el canon aceptado por la Iglesia se afirmó definitivamente, se acabó denominando apócrifos a todos los textos evangélicos no incluidos en él, aunque su naturaleza no fuera exactamente herética.

Muchos «apócrifos» fueron, en su origen, documentos admitidos por la Iglesia primitiva, como el Evangelio según los Hebreos, del cual no poseemos más que tres fragmentos. Otros cayeron rápidamente bajo sospecha como el Evangelio de Pedro, del que Serapio, Obispo de Antioquía hacia el año 200, aconsejaba a sus fieles que no lo leyeran, o el Evangelio de los Ebionitas, y otros tantos.

Varios de estos evangelios apócrifos contienen solo dichos de Jesús que no están presentes en los relatos canónicos. La investigación reciente ha centrado su interés en el Evangelio de Tomás, una colección de ciento catorce dichos de Jesús, algunos de los cuales determinados autores consideras ciertos.

Una buena parte de estos evangelios contienen historias sobre la vida de Jesús claramente inventadas, como la del buey y el asno que estaban en el establo donde nació Jesús. Este detalle en concreto proviene de un evangelio escrito en el siglo VIII o IX, actualmente llamado Evangelio del Pseudo Mateo. Su autor ofrecía la prueba sobre la veracidad de su relato citando a Isaís (1, 3) «El buey conoció a su amo, y el asno el pesebre de su señor». La imagen de los animales junto al pesebre se ha utilizado tanto en el arte y en la cultura que resulta tan familiar como las otras historias sobre Jesús que están en el Nuevo Testamento, y para justificarla, el autor del Pseudo Mateo utilizó el mismo recurso que el empleado con frecuencia por los evangelistas canónicos.

Nos referimos al método basado en la «tradición ficcional», que se apoya en un modo de pensamiento de origen específicamente cristiano conoci-

do como «figural» (Auerbach, 1950). La interpretación figural establece una conexión entre dos acontecimientos o personas, el primero de los cuales no sólo se significa a sí mismo, sino también al segundo, mientras que el segundo contiene o lleva a cumplimiento el primero.

Entre los primeros cristianos los viejos textos sagrados judíos anticipaban o «prefiguraban» la vida de Jesús. Por ejemplo, la disposición de Abrahám a sacrificar su hijo Isaac prefiguraba la voluntad de Dios de dejar que su hijo Jesús muriera en la cruz. Recíprocamente, los acontecimientos que rodean la vida de Jesús están dispuestos en los evangelios de tal manera que verifican las predicciones del Viejo Testamento. Esto explica los frecuentes pasajes en los que se dice que Jesús u otros actuaron de una cierta manera para que pudiera cumplirse una profecía más antigua.

Esta clase de pensamiento difiere claramente del alegórico o simbólico que podían utilizar los autores de la antigüedad pagana. En el símbolo y la alegoría, sólo un elemento de la figura literaria es concreto, mientras que el otro es abstracto. Un ejemplo simple: de acuerdo al simbolismo cristiano la cruz (un objeto concreto) significa redención mediante auto-sacrificio (una noción abstracta). Por el contrario, en la interpretación figural los dos polos de la figura, aunque separados en el tiempo, son tenidos como concretos y no como meras abstracciones.

Gracias a la autoridad de eruditos cristianos tempranos como Tertuliano y Agustín, la técnica de la interpretación figural se estableció firmemente en el Occidente cristiano. Casi todos los pasajes del Viejo Testamento llegaban a ser interpretados de tal manera que «prefiguraban» los acontecimientos del Nuevo Testamento.

El buey y el asno del apócrifo es un ejemplo de pensamiento figural relativo a un hecho que podemos considerar como claramente inventado. Pero resulta que en el evangelio canónico de Mateo este recurso es utilizado con frecuencia. Así, en la misma secuencia del nacimiento de Jesús el evangelista recurre a él para justificar la virginidad de María (Is 7, 14) y para demostrar que el mesías debía venir al mundo en la ciudad de Belén (Mi 5, 1); eso sin tener en cuenta el fantástico episodio de la adoración de los

magos, que viene a reforzar la mesianidad del recién nacido[4]. Por tanto, en la utilización de ese recurso narrativo no hay ninguna diferencia entre canónicos y apócrifos.

La santacuaterna

Independientemente de su veracidad la definición última del canon supuso que de los numerosos evangelios que circulaban entonces se salvaran sólo cuatro. Pero ¿por qué exactamente cuatro? Para justificar este número, Ireneo recurre a una misteriosa correspondencia entre el orden de la creación y el de la gracia.

«Puesto que existen cuatro regiones en el mundo en que vivimos y cuatro vientos cardinales; puesto que, por otra parte, la Iglesia se encuentra diseminada por toda la tierra y que la columna y el fundamento de la Iglesia es el Evangelio y el Espíritu de vida, es normal que esta Iglesia posea cuatro columnas que emitan por todas partes hálitos de incorruptibilidad y vivifiquen a todos los hombres (…) las analogías que Dios esparce en la creación iluminan al espíritu y protegen la imaginación contra la tentación de añadir o de recortar la santacuaterna evangélica» (*Contra las herejías* III, 11).

Estos cuatro evangelios canónicos presentan una serie de rasgos comunes. Las fechas precisas de sus redacciones nos son desconocidas y sobre este asunto los especialistas no han llegado a ponerse de acuerdo. Algunos como Robinson (1976) son partidarios de una «cronología corta», que situaría su redacción antes del año 70, aunque hoy la inmensa mayoría de los estudiosos barajan un arco en el tiempo más dilatado que iría del 70 al 125 de nuestra era.

Para intentar fijar las fechas aproximadas de composición deberemos acudir a los análisis de la crítica interna barajando toda una serie de acontecimientos que pudieron influir, en mayor o menor medida, en el redactado de los textos. Es cierto que en el conjunto del Nuevo Testamento

hallamos indicios que nos pueden ayudar a localizar cronológicamente algunos escritos. Uno de los pocos acontecimientos que podría ofrecer criterios ciertos para fijar estas fechas sería la sublevación judía del 66 y la destrucción del Templo de Jerusalén, que trastornó radicalmente al judaísmo palestino en el año 70.

La destrucción de Jerusalén debió tener una repercusión considerable en la vida de las primeras comunidades cristianas. En la medida en que éstas se compusieran en buena parte de gentiles convertidos, cualquier asimilación con los sublevados podía resultar peligrosa. Por otra parte, la reorganización de la institución judía después de la destrucción del Templo iba a marcar un endurecimiento progresivo que haría cada vez más difícil la pertenencia conjunta a la «nación» judía y a la iglesia cristiana. Es sobre esa disyuntiva entre el mesianismo judío y el orden romano sobre la que podemos legítimamente preguntarnos si se encuentran quizás ecos en los textos evangélicos.

También la autoría de los evangelios nos es desconocida. Los cuatro evangelios canónicos fueron, con toda seguridad, anónimos desde el principio. Cada uno de los evangelios fue compuesto por un miembro destacado de un grupo cristiano importante, pero el autor no puso su nombre al principio de la obra. Sólo más tarde la tradición eclesiástica les asignó un autor, de los que apenas sabemos algo más que el nombre que se les quiso dar. Ninguno de ellos fue discípulo de Jesús y los cuatro debieron de formar parte de la segunda o tercera generación cristiana.

Lo que parece seguro es que los cuatro evangelistas fueron judíos de la diáspora. Se podría dudar de Lucas, autor del tercer evangelio y de Hechos de los apóstoles, pero lo más probable es que al menos fuera un «prosélito», un convertido al judaísmo con muy buenos conocimientos de él.

Así, el entorno sociológico e histórico en el que nacieron los evangelios canónicos fue el Mediterráneo oriental del siglo I, una época y una zona efervescente en lo religioso que generó muchas ideas novedosas bajo el marco político de un Imperio romano en pleno apogeo.

A comienzos de nuestra era la población del Imperio debía rondar los 65 o 70 millones de habitantes, de los cuales algo más de cuatro millones, según el censo ordenado por Augusto, eran ciudadanos romanos. En el conjunto los judíos eran unos siete millones. Eso quiere decir que uno de cada diez habitantes del Imperio era judío y en las orillas del Mediterráneo oriental la proporción podía ser de uno por cada cinco ya que la emigración había arrastrado, sobre todo a esa zona, unos cuatro o cinco millones de judíos. El resultado era que había mucha más población judía fuera de los confines de su territorio que en la propia Palestina.

La diáspora había comenzado hacía siglos, organizándose comunidades judías en diferentes asentamientos sobre todo en las grandes ciudades del Mediterráneo. Estas comunidades presentaban algunos rasgos comunes. Sus miembros se mantenían estrechamente unidos por su fe monoteísta, por sus reuniones en las sinagogas y por su respeto al sábado. Esto posibilitaba una cierta endogamia que permitía el mantenimiento de la comunidad, que, no obstante, sufría una clara influencia del medio en que estaba asentada.

Buena prueba de lo que estamos diciendo se manifiesta en el idioma en el que estos textos evangélicos fueron redactados. El griego es la lengua en la que los evangelistas hacen hablar a Jesús. En este sentido nuestras fuentes dejan mucho que desear. Los evangelios transmiten los dichos y los hechos de Jesús con un lenguaje que no era el suyo ya que él enseñó en arameo, lengua estructuralmente distinta al griego. Aun cuando supiéramos que tenemos sus mismas palabras, todavía tendríamos que temer que la cita estuviera fuera de contexto o sesgadamente adaptada.

Desde finales del siglo XVIII los exégetas neotestamentarios apreciaron que el griego evangélico difería del literario. Esto hizo pensar durante mucho tiempo en la existencia de un griego específico en este tipo de escritos. Pero en 1778, se descubrieron en Egipto unos papiros conteniendo, además de textos clásicos, cartas particulares, testamentos y recibos, obra de la pluma de los habitantes del Egipto ptolemaico, romano y bizantino. Ese descubrimiento se completó con otros hallazgos similares. Fue hacia

finales del siglo XIX cuando Gustav Deissemann (1866-1937) sacó las consecuencias literarias de esta masa documental. Sus conclusiones permitieron comprobar que en lugar de las 550 palabras especiales que se creía reconocer en el léxico del Nuevo Testamento quedaban tan sólo unas cincuenta, o sea, un uno por ciento sobre el conjunto del texto; también disminuían considerablemente los semitismos. Desde aquel momento, el griego evangélico dejaba de ser una lengua especial para pasar a ser, la *koiné*, nombre con el que Deissmann bautizó al griego vulgar que hablaban todas las gentes en las zonas helenizadas del Imperio.

También durante mucho tiempo se han intentado rastrear en el origen de los evangelios unos primitivos textos escritos en hebreo o arameo que habrían sido más tarde traducidos al griego pero hoy la inmensa mayoría de los estudiosos no admiten esa posibilidad. Lo factible es que las fuentes orales o escritas de las que bebieron los evangelistas se nutrieran de las dos lenguas, quedando así evidentes rasgos semíticos en el redactado griego. Incluso podríamos pensar en la superposición de tradiciones diferentes. Por ejemplo, el evangelio de la infancia de Mateo ve en Jesús, ante todo, al mesías judío, eso prueba una cierta armonía con las esperanzas judías, y al mismo tiempo evidencia que dichas concepciones no están trazadas de acuerdo con la fe posterior y madura de la Iglesia cristiana.

El último rasgo en común que comparten los cuatro evangelios es justamente el de esa fe, ya que todos los autores intentan explicar el mundo y el ser humano en su relación con Dios a través de la persona de Jesús de Nazaret. Jesús para ellos es el Mesías verdadero, pero el mesías no es sino el Cristo Hijo de Dios, aunque cada autor puede discrepar con los otros en cómo entiende concretamente esa figura y esa filiación divina. Por eso, en el centro de su mensaje encontremos, no la vida de Jesús, sino su doctrina y el «misterio» de su persona.

Así pues, lo que sabemos de los cuatro evangelistas es poco. El texto de Marcos es el evangelio más antiguo que se conserva, aunque la versión escrita canónica que nos ha llegado desde el siglo III es una de las distintas copias que debió haber. Pudo ser escrito en Roma, alrededor del año

71 porque figuran alusiones a la guerra judeo-romana (66-70 e. v.), concretamente en pasajes que se refieren al momento presente del autor y de sus lectores. Marcos fue un recopilador que reunió materiales de la tradición escrita y oral que ofrecen una clara diversidad formal y teológica aunque prima una idea cristológica general. Su narración se podría definir como un relato de la pasión con una amplia introducción. Sin embargo, los materiales que ofrece son fuentes importantes para la reconstrucción de la enseñanza y la vida del Jesús histórico.

El evangelio de Mateo se basa fundamentalmente en Marcos y en otras fuentes. El material de Marcos fue reelaborado por Mateo reagrupándolo por temas y trazando grandes discursos, como el sermón de la montaña. Es el primer evangelista en incluir relatos de la infancia. Su evangelio pudo haber sido redactado en Siria hacia el año 80 o 90 ya que presupone como un hecho pasado la destrucción del Templo (Mt 22, 7). No obstante, sobre su ubicación geográfica, es muy posible también que tuviera un origen alejandrino por algunos indicios que apuntaremos más adelante.

Lucas concibió su evangelio como la primera parte de un relato que continúa con los Hechos de los apóstoles. También utiliza como referencia fundamental la narración de Marcos, aunque los relatos de la infancia y las narraciones pascuales enmarcan ese material. Su redacción se podría fijar entre el año 71 —ya que también da por hecho la destrucción del Templo— y los inicios del siglo II. El lugar en el que fue escrito debió ser una gran ciudad al oeste de Palestina. El autor conoce bien las ciudades del área mediterránea y su verdadero mar es, para él, el Mediterráneo; al «mar galileo» de Marcos, el lago de Genesaret, Lucas lo denomina adecuadamente lago interior.

Por último, el evangelio de Juan hay que situarlo también a finales del siglo I o en el primer cuarto del siglo II, y es imposible dar indicaciones certeras sobre su lugar de aparición aunque se han barajado zonas como Egipto o Asia Menor occidental, donde la tradición sitúa el evangelio en la ciudad de Éfeso. La imagen joánica de Jesús es la más teológica de los cuatro relatos. En comparación con los otros evangelios Jesús, a través de la

pluma de Juan, habla y actúa conscientemente como el Hijo de Dios. A pesar de ello el cuarto evangelio, no carece de valor histórico. Trasmite en algunos pasajes ciertos datos que pueden remontarse a tradiciones antiguas, como son las esperanzas políticas que despertó Jesús y los motivos que llevaron a su ajusticiamiento.

En la investigación exegética los tres primeros evangelios llevan el nombre común de sinópticos (*sin-opsis* = vista de conjunto), porque sus relatos se pueden leer en paralelo pudiendo así apreciar las numerosas concordancias que se dan entre ellos. No ocurre lo mismo con el llamado «cuarto evangelio» o evangelio de Juan, que se diferencia en numerosos aspectos de los sinópticos.

Este parecido entre los tres sinópticos ha suscitado la cuestión de las fuentes. Hoy se admite generalmente que en el caso de Mateo y Lucas hubo al menos dos fuentes: el evangelio de Marcos y otra segunda fuente que se le suele llamar la fuente Q, o también la colección de los logia —de la palabra griega λόγιων (*logion)*, que significa: palabra o sentencia.

La fuente Q es un documento cuya existencia se ha inducido por análisis. Mateo y Lucas ofrecen, junto al material de Marcos, numerosos textos comunes, sobre todo sentencias que ambos recogen con independencia entre sí. Ese material, con toda probabilidad, también estaba escrito en griego. No obstante, algunos de esos dichos proceden sin duda de una recopilación escrita en arameo y se remontan, por tanto, a los inicios de la tradición. El núcleo de su mensaje era la llamada al seguimiento de Jesús ante la llegada del reino de Dios. Jesús es el maestro autorizado que enseña la voluntad de Dios y es esperado en su retorno como Hijo del hombre y juez escatológico.

La fuente Q debió aparecer antes de la guerra judía porque espera la venida del Hijo del hombre[5] y recoge la amenaza de que Dios abandone el Templo, lo que presupone que todavía no ha sido destruido. La logia pudo ser redactada en Palestina y la información que proporciona es, sin duda, importante para la reconstrucción de la enseñanza de Jesús. Pero las tradi-

ciones que nos trasmite se encuentran también aquí bajo sospecha ya que nos ofrece imágenes dispares de Jesús, lo que indica la influencia en su redacción de distintas tendencias.

Esta teoría de las dos fuentes implica que la investigación jesuática dispone de dos documentos antiguos (Mc y Q) independientes entre si, y cuenta además con un amplio legado de Mateo y de Lucas, que representa siempre una tradición, oral o escrita, independiente. Así pues, el inventor del género literario «evangelio» parece ser que fue Marcos, imponiendo de este modo un modelo de la vida de Jesús, que siguieron luego Mateo y Lucas.

No obstante, cuando los autores del Nuevo Testamento escribieron sus textos para alguna o algunas de las florecientes comunidades cristianas que se estaban multiplicando en el ámbito Mediterráneo, aun se produjo otro fenómeno que debemos tener en cuenta antes de terminar de enjuiciar la fiabilidad de esos escritos. Cualquiera dentro de estas comunidades que quisiera una copia de los libros, ya fuera para su uso privado, o bien destinada al culto comunal, se vería forzado a manuscribirla, o a adquirir los servicios de un copista para reproducir la obra.

En ese proceso de transmisión las copias originales de estos libros terminaron por perderse. Los primeros cristianos no vieron la necesidad de preservar los originales y lo único que ha sobrevivido son copias de las copias, de las copias, de esos originales, datadas las más antiguas en el siglo II y las últimas en el siglo XVI. Algunas de estas reliquias son fragmentos diminutos, otras son versiones «completas» conservadas en tomos enormes que se han guardado en las grandes bibliotecas y monasterios de Europa. Ese proceso de transmisión hace que resulte muy difícil saber lo que los autores del Nuevo Testamento en griego escribieron en el original, porque muchas de estas copias difieren unas de otras, y a veces las diferencias son muy significativas.

En 1707, cuando un erudito de la Oxford llamado John Mill publicó una edición del Nuevo Testamento Griego que contenía un aparato crítico sistemáticamente detallado, basándose en el cotejo de unos cien manuscritos,

tanto de los textos en griego más antiguos conocidos en aquella época, como de los escritos de los Padres de la Iglesia, detectó 30.000 variaciones que él consideró significativas. Treinta mil lugares donde los testimonios disponibles para el texto del Nuevo Testamento difieren uno de otro.

Recientemente Ehrman Bart (2006) ha señalado la importancia de algunas de estas variaciones desde el plano teológico. Por ejemplo, el pasaje de Lucas (22, 39-46) en el que se nos narra la oración de Jesús en el huerto de los olivos antes de su prendimiento. En este pasaje, después de ordenar a sus discípulos «orad para que podáis hacer frente a la prueba», Jesús los deja, se inclina de rodillas y reza: «Padre, si quieres aleja de mí esta copa de amargura; pero no se haga mi voluntad sino la tuya». En un gran número de manuscritos la oración va acompañada de un fenómeno llamado hematidrosis por el cual algunas personas ante situaciones de máxima tensión llegan a «sudar» sangre. No obstante, la escena que delata una profunda angustia, casa mal con la que le sigue, cuando Jesús, levantándose de la oración, descubre a sus discípulos dormidos y les reprende, advirtiéndoles de nuevo: «orad para que podáis hacer frente a la prueba». Inmediatamente después Judas llega con los soldados y Jesús es arrestado.

Sin embargo, en algunos manuscritos, la escena del «sudor» no figura, aunque sí aparece en los más antiguos. Este hecho ha dado pie al debate y son varios los especialistas como Ehrman Bart, que consideran que ese pasaje no estaba en el original de Lucas, aunque ahora figure en todas las ediciones del Nuevo Testamento.

Ehrman Bart sostiene que hay una concentración desproporcionadamente alta de palabras poco comunes a Lucas en estos versículos, por ejemplo: agonía, sudor o gotas, que no aparecen en ningún otro lugar de su evangelio, ni tampoco en Hechos de los apóstoles. Por otra parte, la pasión en Lucas, siempre ha sido reconocida como una historia de entereza frente al martirio. Una historia para dar ejemplo a los fieles de cómo permanecer firmes a las puertas de la muerte y de cómo la oración puede preparar a uno para morir por su fe. Sólo debemos comparar al Jesús en la cruz de Lucas con el Jesús crucificado de Marcos para poder apreciar hasta

que punto en el primer caso nos encontramos frente a un ejemplo de total fortaleza.

Pero si volvemos a los versículos que estamos analizando podremos comprobar como la narración sobre el «sudor» rompe esa imagen de serena reciedumbre que Jesús tiene a lo largo de todo el relato lucano. La anécdota de la hematidrosis desplaza la atención de toda la secuencia narrada a ese detalle terrible. Resulta significativo que esta versión más larga del pasaje venga a quebrar la seguridad, la calma y presencia de ánimo del Jesús de Lucas que podemos apreciar en el resto de la escena. Todo parece indicar que la historia de la hematidrosis de Jesús es una interpolación posterior realizada por algunos copistas en este evangelio.

¿Pero por qué pudieron ser insertados estos versículos? Hay razones para pensar que los versículos fueron interpolados precisamente porque retratan de modo llamativo a un Jesús humano, a un ser que ante el agónico destino que le esperaba era capaz de sudar gotas de sangre. Para poder explicar esto debemos tener en cuenta que varias corrientes cristianas en el siglo II sostuvieron sobre Jesús que su naturaleza era sólo divina y no humana. Entre los que esto creían estaba Marción y algunos grupos de gnósticos. Sus adversarios llamaron a estos «herejes»: docetistas, del griego δοκέω (creer o pensar), ya que estos cristianos mantenían que Jesús sólo había tenido «apariencia» humana. Frente a estos herejes, Justino, por ejemplo, argumentaba el fenómeno de la hematidrosis diciendo: «De donde podemos ver cómo verdaderamente quiso el padre que su hijo por amor nuestro pasara por estos sufrimientos y no se nos ocurra decir que, siendo como era Hijo de Dios, no le afectaba nada de lo que se le hacía y le pasaba» (*Dial.* 103).

Así pues, podemos hipotetizar que fue en el marco de esta polémica con los docetistas cuando se realizó la interpolación en este evangelio, en tanto que la ausencia de esos versículos podía reflejar que los escribas recogían las preocupaciones del docetismo de sus propias comunidades. Sin embargo hoy el pasaje es considerado como uno más en los escritos por Lucas.

Inerrancia e imagen

Las diferencias y discrepancias entre los distintos relatos evangélicos no se deben principalmente al capricho de la memoria ni a las divergencias a la hora de hacer hincapié en un aspecto u otro, sino a diversas interpretaciones teológicas perfectamente conscientes de la figura de Jesús. Fueron esas distintas posturas las que dieron a los transmisores de las tradiciones cristológicas una libertad de creación que hoy nos cuesta admitir. Por ejemplo, incluso cuando Mateo o Lucas utilizan a Marcos como fuente de lo que dijo o hizo Jesús en tal ocasión o en tal otra, o de lo que otras personas hicieron o dijeron a Jesús, hacen gala de una desconcertante libertad a la hora de omitir o añadir datos, de cambiarlos, corregirlos, o crearlos en la nueva relación que ellos escriben, pero, eso sí, ateniéndose siempre a la interpretación de Jesús que les es propia.

Lo más frustrante es quizá saber que sólo conocemos una pequeña parte de la serie de tradiciones jesuáticas existentes hacia el año 150 (e. v.), como demuestra el gran número de evangelios conservados fragmentariamente, y que esa pequeña parte no sea un «corte transversal» representativo. Porque la selección hoy disponible no se debe al «ciego azar» ya que estuvo determinada por procesos de política eclesiástica que desembocaron en la canonización de la santacuaterna, lo que supuso la eliminación deliberada de los evangelios «apócrifos». Como resultado de esto pudo perderse en buena parte la imagen de Jesús que ofrecían algunas corrientes estrictamente judeocristianas.

Con todo, lo que hay no es poco. A lo largo de los dos últimos siglos la labor de comparación entre los cuatro evangelios ha ido estableciendo con lentitud pero con firmeza, una serie de resultados y conclusiones. También debemos tener en cuenta que la conservación, desarrollo y creación de los materiales relativos a la figura de Jesús pueden encontrarse tanto en las fuentes canónicas como en las no canónicas, aunque estas sean muy escasas y fragmentarias. A ese legado textual debemos sumar los hallazgos de las investigaciones arqueológicas, que no han sido pocos. A todo ese conjunto le podremos aplicar los nuevos enfoques que las modernas ciencias

sociales han ido estableciendo en estos últimos años lo que nos permite avanzar en el conocimiento del Jesús histórico.

No obstante, siempre habremos de reconocer que nos enfrentamos a un problema complejo y que nuca podremos establecer un criterio de certeza absoluta. Tal vez la principal dificultad nazca de que la mayor parte del material que disponemos ha sido tratado y seleccionado con criterios religiosos y sólo en última instancia se han tenido en cuenta los criterios puramente históricos.

Debemos tener presente que durante siglos y hasta hoy el cristianismo ha considerado los evangelios canónicos como producto de la inspiración divina. El hecho de la inspiración lleva consigo una consecuencia única para estos escritos considerados sagrados: el privilegio de estar preservados de todo error. Esto se enuncia con insistencia en todos los documentos a partir de la Edad Media. Pero ya los padres de la iglesia habían hecho suyo este principio. Los teólogos han designado este «privilegio» con la palabra inerrancia. Las fórmulas pontificias como «la inmunidad perfecta de las Escrituras respecto a todo error» (Benedicto XV), etc., suenan por el estilo. Pero desde el concilio Vaticano II se prefiere hablar de «la verdad con vistas a nuestra salvación».

Este principio, en una medida u otra, ha presidido de modo consciente o inconsciente la mayor parte de la investigación neotestamentaria. Es cierto que la Iglesia de hoy admite muchos de los resultados firmemente establecidos por la crítica, pero el historiador creyente deberá enfrentarse siempre a la tentación de la inerrancia y podrá pensar como hacía Agustín de Hipona que, cuando se topaba con un obstáculo interpretativo, reconocía: «Si en las Escrituras ocurre que tropiezo con un pasaje que parece contrario a la verdad, no dudaré en pensar: o bien que el manuscrito es defectuoso, o que el texto original se ha traducido mal, o bien que no lo he entendido todo» (*Ep.* 82, 1).

La actitud de Agustín sigue siendo frecuente y en algunos casos se manifiesta de modo explícito. Así, el estudioso católico León-Dufour (1965:20 y 188) admitía a mediados del siglo XX que «en realidad, lejos de represen-

tar la fe un obstáculo para el historiador creyente, éste se siente tanto más estimulado a proseguir su investigación, cuanto sabe por esta fe que la Biblia, Palabra de Dios, no puede enseñar error (…)» y añadía: «El historiador no debe ser un creyente para admitir el valor histórico de los evangelios pero debe simpatizar con la fe que les anima».

En otros casos la confesión no es explícita pero se manifiesta de modo más sutil. Por ejemplo, John Dominic Crossan, uno de los mejores estudiosos del Jesús histórico en la actualidad, en el prólogo de su libro *Jesús: biografía revolucionaria*, publicado por primera vez en 1991, establece un diálogo imaginario con Jesús en el que éste le dice al historiador: «He leído tu libro, Dominic, y me parece bastante bueno. ¿Y qué? ¿Estás listo para vivir tu vida conforme a mi visión de las cosas y para unirte a mi programa?». La visión de las cosas que Crossan le atribuye a Jesús no es exactamente la misma que la que le conferiría León-Dufour, pero es evidente que ambos autores simpatizaban con la fe que animó la redacción de los evangelios canónicos.

Tampoco podemos olvidar que la investigación sobre estos temas se realiza en el marco de cátedras o universidades claramente confesionales. Los exegetas, biblistas y teólogos, constituyen una tupida red que genera numerosas publicaciones y que cuenta con un gran número de revistas especializadas. Cuando alguien exógeno a esos grupos realiza una incursión en ese campo suele considerársele un mero aficionado. También ocurre que cuando el que trabaja estos temas presenta suficientes credenciales académicas pero se desvía en sus interpretaciones de lo admitido en ese momento corre el riesgo de ser «anatemizado». Raymond Brown, uno de los mejores especialistas en Nuevo Testamento, al hablar de alguno de sus colegas que forman parte del *Jesús Seminar*, dice sobre sus trabajos que son: «metodológicamente descarriados; no significan un avance en el estudio del Jesús histórico; representan sólo una pequeña onda en la investigación neotestamentaria; sus resultados presentan al Jesús que los investigadores quieren encontrar; van detrás de unos fines específicamente suyos; son peligrosos (sic), ya que proporcionan una impresión falsa» (Brown, 2002:1051).

Así pues, nos resultará difícil saber qué dijo verdaderamente Jesús al margen de las creencias de aquellos que mejor lo han estudiado, pero no debe resultarnos imposible establecer hipótesis de verosimilitud sobre lo que pudo hacer o decir en el contexto histórico en el que vivió.

Un problema más importante que la opción religiosa de tal o cual historiador es que prácticamente cada persona tiene su propia opinión sobre Jesús y, por tanto, una idea preconcebida de lo que un libro sobre Jesús debería decir. Con muy pocas excepciones, esas opiniones son sumamente favorables. La gente, aunque no sea creyente, quiere estar de acuerdo con Jesús pero con el Jesús de Voltaire: sabio, justo y sobre todo bondadoso.

La imagen vulgarizada de Jesús que ha llegado hasta nosotros en los últimos doscientos años no ha podido sino suscitar alabanzas en casi todas partes. La enseñanza reunida en el sermón de la Montaña (Mt 5-7), especialmente los mandamientos del amor a los enemigos y de poner la otra mejilla, junto con las parábolas de Lucas, como la historia del buen samaritano, a menudo han servido como compendio de la religión cristiana. Esta fe vulgarizada, así como la fe docta de muchos estudiosos, pueden nublar la imagen del personaje y dificultan saber quién fue realmente. También la «docta ignorancia» de algunas tendencias más teológicas que históricas ponen obstáculos a esa labor.

Ya hemos hablado más arriba de Bultmann y la «Escuela de las formas» que renuncian, como Pablo, al Jesús histórico para centrarse en el Cristo de la fe comunitaria que alumbro la tradición. No es muy distinta, sin embargo, la postura de las últimas corrientes de investigación, aunque su propósito sea rescatar al Jesús histórico.

El grupo denominado *Jesús Seminar*, que se constituyó en 1985, está formado por algo más de 70 biblistas e historiadores anglosajones que, al margen de cualquier confesionalidad, persiguen determinar la autenticidad histórica de los dichos de Jesús. Para ello se intercambian constantemente los resultados de sus investigaciones y dos veces al año, algunos de ellos se reúnen para, tras discusiones previas, proceder a votaciones con el fin de

decidir acerca de la historicidad de los dichos de Jesús, separadamente considerados. El procedimiento que siguen resulta cuando menos curioso: introducen en un cubo canicas de plástico de cuatro colores distintos. Cada color expresa el valor histórico que se le concede al dicho que se somete a consideración. Introducir la canica roja significa afirmar que el dicho atribuido a Jesús es indudablemente suyo.

Según este procedimiento, solamente el 18% de las palabras puestas por los evangelios en labios de Jesús pueden haber sido pronunciadas por él. Al evangelio de Juan no se le concede fiabilidad histórica y sólo un dicho de Marcos ha merecido la canica roja. De todo el Sermón de la Montaña de Mateo sólo las expresiones «Nuestro padre» y «Amad a vuestros enemigos», junto con otros cuatro breves dichos, pueden considerarse palabras auténticamente pronunciadas por Jesús según el *Jesús Seminar*.

Ante tanto moderno escepticismo parece un sin sentido que volvamos a preguntarnos si Jesús maldijo la higuera. Pero aún podemos dar algunos pasos más antes de considerar el suceso de la maldición como una extraña ocurrencia de los evangelistas. Reconocemos que es imposible ofrecer una prueba histórica segura para muchos de los hechos de la vida de Jesús. Pero hay algunos datos que son innegablemente ciertos y otros que son plausiblemente veraces, sobre todo porque resulta increíble que nadie los pudiera inventar sin ningún motivo.

Hay circunstancias en los relatos que han llegado hasta nosotros que obstaculizaban la difusión de la nueva doctrina en vez de fomentarla, dichos y hechos que eran difícilmente soportables para los oyentes, y que despertaban en ellos más duda que buena disposición de ánimo. Incluso en ocasiones son hechos que chocan con la imagen más difundida de Jesús a través del cristianismo e incluso cuestionan la imagen que Voltaire deseaba preservar.

Precisamente por medio de este conocimiento, que a primera vista hace vacilar el fundamento histórico del relato, algunos de esos hechos reciben todo su vigor de argumentación. Lo incongruente o lo insólito, de repente, puede cobrar verosimilitud y convertirse en un criterio de veracidad,

que algunos autores denominan «criterio de contratendencia» (Theissen-Merz, 2000:142). Según este criterio de «contratendencia» junto a las coincidencias en las diversas tradiciones, cabe utilizar también elementos no coincidentes con la imagen general de Jesús, aunque sólo aparezcan en una tradición. Porque algunas incoherencias son vestigios históricos que se han conservado a contracorriente de las poderosas tendencias que han alimentado el culto de Jesús.

Sin embargo, este criterio basado en la aparente incoherencia debe poder ser interpretado a la luz del contexto. Las tradiciones jesuáticas poseen plausibilidad contextual histórica si encajan en el contexto judío de Jesús. Es decir, si se puede establecer una relación no forzada entre Jesús y el paisaje, los grupos, las tradiciones y mentalidades del judaísmo de la época. Jesús sólo pudo haber dicho y hecho lo que un judío carismático del siglo I hubiera podido decir y hacer. En este sentido Jesús puede, obviamente, entrar en conflicto con su entorno pero no puede actuar fuera de ese entorno. El judaísmo está lleno de ejemplos de crítica acerba por parte de personajes carismáticos, y de polémicas entre grupos; pero esta crítica ha de ser siempre contextualmente viable.

La maldición a la higuera que figura en los evangelios de Mateo y Marcos es un hecho difícilmente explicable desde la imagen que hemos recibido del Jesús cristiano, no en vano le extrañó a Voltaire. Por tanto, la maldición cumpliría el principio de veracidad basado en la «contratendencia». Al aparecer este fragmento sólo en Mateo y Marcos hemos de presuponer que Mateo lo toma de Marcos, si aceptamos la tesis de «las dos fuentes» en el redactado de los evangelios canónicos. Eso quiere decir que el relato de la maldición lo recoge inicialmente Marcos, el evangelio más antiguo y más próximo a la tradición oral.

Al no aparecer en Lucas no puede formar parte de la fuente Q, ya que esta, como hemos dicho, se deduce de Mateo y Lucas. No obstante, en la fuente Q, o logia, sí que aparecen árboles, frutos e higos. Según la reconstrucción de esta colección de dichos primitivos de Jesús en ella figuran dos pasajes que hacen mención a esto. «No hay árbol bueno que de fruto malo,

ni (tampoco) árbol malo que de fruto bueno. El árbol se conoce por el fruto. ¿Acaso se cosechan higos de los espinos, o uvas de los abrojos?» (Q 6, 43-44).

La asociación entre la bondad del fruto y la naturaleza del árbol se presta a diversas interpretaciones y forma parte como proverbio tópico de distintas culturas campesinas. De momento sólo podemos decir que en dos fuentes distintas, Marcos y Q, aparecen apreciaciones atribuidas a Jesús sobre la bondad de un árbol en función de los frutos que da, apreciación que viene a reforzar que pudiera maldecir a la higuera estéril.

Cabría preguntarnos por el «olvido» de la maldición en el evangelio de Lucas dentro de los sinópticos. Pero sobre ese olvido, si lo fue, no cabe sino especular. El de Lucas, el más cosmopolita de los evangelistas, ha sido durante siglos el evangelio preferido por la Iglesia. La tradición cristiana ha pretendido vincular a su autor con la figura de Pablo de Tarso, aunque tal vinculación tiene poco fundamento. Lucas muestra grandes habilidades literarias en el empleo del griego, lo que apunta a que escribió, principalmente, para cristianos gentiles. Y ofrece una perspectiva histórica peculiar porque su evangelio es el primero de dos volúmenes. El segundo corresponde a Hechos de los apóstoles, la historia de la primera Iglesia.

Lucas, a lo largo de su relato, intentó enmendar la convicción de muchos cristianos según la cual la segunda venida de Jesús y el fin del mundo eran inminentes. Su «buena nueva» se concentra en aclarar la naturaleza espiritual del reino y en propagar que la espera del mismo sólo es posible en el marco de la vida de la Iglesia. Sin duda, cabe esperar el fin del mundo pero es imposible saber cuándo llegará. Por eso en el evangelio de Lucas, Jesús, que irradia bondad, insiste a sus seguidores en la virtud de la paciencia. Dentro de esta visión lucana de conjunto se entendería menos la iracundia de Jesús frente a la higuera sin frutos. Esa podría ser una explicación a la ausencia de la perícopa en el relato de Lucas.

Sin embargo, la referencia a ese estrato primitivo de la tradición no está totalmente ausente en este evangelista ya que Lucas registra una parábola de Jesús en la que podemos apreciar los ecos de esa historia: «Dijo también

esta parábola: Tenía un hombre una higuera plantada en su viña, y vino a buscar fruto en ella, y no lo halló. Y dijo al viñador: He aquí, hace tres años que vengo a buscar fruto en esta higuera y no lo hallo; córtala... » (Lc 13, 6-9).

No obstante, no podemos todavía avanzar ninguna hipótesis sobre la veracidad de la maldición. En todo caso le seguimos concediendo cierta verosimilitud en función del criterio de la «contratendencia» pero necesitaremos proyectar luz al contexto para seguir avanzando. Por eso en el capítulo siguiente intentaremos conocer la tierra en que arraigó esa higuera y las inquietudes de los hombres que la contemplaron.

III

La hora de Roma

La expansión de un Imperio

La vida de Jesús, como la de todos los judíos a comienzos de nuestra era, está indisolublemente vinculada a la existencia de Roma como Imperio. La expansión del imperialismo romano por Asia se inició en el 88 (a. e. v.) al calor de la lucha emprendida contra Mitrídates VI Eupator, rey del Ponto. A comienzos de la primavera del 88, tras haber concertado una alianza con los piratas del mar Mediterráneo, Mitrídates invadió los dominios romanos del Asia Menor y en un solo día hizo asesinar a muchos miles de romanos y de ítalos, hombres, mujeres y niños. A pesar de esta extrema crueldad la población local saludó a Mitrídates como el libertador que les sacudía el odiado yugo extranjero, como «dios-salvador» y como «nuevo Dionisio».

Mitrídates, decidido a atraer a su lado a muchos estratos de la población, llevó adelante una política demagógica que se tradujo en la liberación de los esclavos, declaró la remisión de los morosos y la liquidación de un 50% de las deudas y eximió a los territorios conquistados por cinco años del pago de impuestos. Pero en su campaña de conquistas Mitrídates no se

limitó al Asia. Sus tropas aparecieron también en Europa. Uno de sus hijos invadió Macedonia. En Atenas tuvo lugar una rebelión democrática dirigida por Aristón, un ex-esclavo maestro de filosofía epicúrea, produciéndose así la secesión de Roma. La mayoría de los pequeños estados griegos siguió el ejemplo de Atenas.

Roma tuvo que soportar durante veinte años el desafío de Mitrídates, entre otras razones, por las guerras civiles que la desgarraban. Pero en el 66 (a. e. v.), solventados los problemas domésticos, pudo acometer la solución definitiva de la guerra en Asia y dar un nuevo empuje a su política imperialista. El senado concedió a Pompeyo el mando del ejército en el este y sus victorias en el Ponto y Armenia supusieron la derrota definitiva de Mitrídates; permitiéndole al romano apoderarse de un fabuloso botín y de decenas de miles de esclavos. En el 64, Siria —que estaba gobernada por los seléucidas, una monarquía helenística— fue convertida en provincia romana.

Con los romanos en Siria lo que sucedía en Judea paso a ser de su directa incumbencia, en la medida en que Judea era una pequeña provincia del reino seléucida. En aquellos momentos el cargo de Sumo Sacerdote del Templo de Jerusalén era disputado entre Aristóbulo II e Hircano II, hijos de la fallecida reina Salome Alejandra, y Pompeyo intervino en la querella. En el año 63 hizo prisionero a Aristóbulo y ocupó militarmente Jerusalén tras un cerco de tres meses, instalando en el trono a Hircano que era una mera marioneta en manos del gobernador romano de Siria.

La ocupación de la ciudad santa sacudió la conciencia de todos los judíos palestinos y de la diáspora que respondieron a la afrenta intensificando la producción de literatura apocalíptica en la que se reclamaba la redención de la Tierra Prometida, ahora en manos extranjeras, y la consecución de un orden social más justo basado en la Ley y los profetas. Uno de los grandes textos de este tipo es el conocido como *Oráculos Sibilinos*, una colección de escritos de diferentes plumas y épocas que circularon profusamente antes y después de la era cristiana.

Estos textos adaptaron los mensajes proféticos producidos en Palestina siglos atrás a la lengua y espíritu helenísticos. Su mismo nombre es una muestra de ello ya que se inspiraban en producciones griegas del siglo VI (a. e. v.) que decían recoger los vaticinios de una profetisa legendaria: la Sibila, que interpretaba los oráculos de Apolo en Delfos. Este tipo de profecías sibilinas fueron instrumentalizadas incluso por el senado romano que las tomó muy en serio poniéndolas bajo custodia sagrada en la misma Roma. Allí eran invocadas por el senado cuando la clase gobernante quería introducir alguna innovación religiosa.[6]

Pero los nuevos Oráculos escritos en el siglo II (a. e. v.) se convirtieron en un vehículo de agitación entre los judíos de la diáspora. La propaganda judía que se producía en Alejandría era entonces la única que se extendía por el conjunto del Mediterráneo, y se enfrentaba a nivel mundial al poder de Roma. «Asia habrá de recibir de Roma el triple de todas las riquezas que Roma recibió de Asia, su tributaria, y le hará pagar la perniciosa soberbia que mostró contra ella» (OrSib 3, 350-352). No obstante, hemos de tener en cuenta que en este texto se alude de modo explícito a Asia y no a la pequeña Palestina.

El primer libro Sibilino fue escrito en la Alejandría tolemaica. Su naturaleza es claramente apocalíptica y anuncia la llegada de una era de abundancia en la tierra tras una lucha entre las fuerzas del Bien y las del Mal. La difusión de estos oráculos era clandestina y continuó en época cristiana hasta bien entrado el siglo III de nuestra era.

La clase dominante romana consideraba esta literatura como una manifestación subversiva judía, pueblo al que despreciaban. En el año 58 (a. e. v) un exgobernador de la provincia de Asia, Lucio Flaco, fue acusado de extorsión por haber confiscado el dinero recogido por los judíos de su provincia destinado al mantenimiento del Templo en Jerusalén. Cicerón lo defendió y justificó la incautación, alegando entre otras cosas que el judaísmo era «una superstición bárbara, contraria al esplendor de este imperio, a la dignidad de nuestro nombre y a las instituciones de nuestros antepasados» (*Pro Flacco*, 28)

Mientras Roma gobernaba Palestina con la colaboración del Sumo Sacerdote Hircano y de Antipater el idumeo, padre del futuro Herodes el Grande, el gobernador de Siria, Craso, el hombre más rico de Roma, saqueó el Templo en Jerusalén para financiar su guerra contra los partos. Al caer Craso en el campo de batalla de Carrae en el año 53 (a. e. v.), un sector del pueblo judío vio la oportunidad de alzarse en lucha por su independencia pero Casio logró reducir a los revoltosos y vender a 30.000 insurrectos como esclavos.

En el año 49 la guerra civil volvió a sacudir Italia enfrentando a Pompeyo, apoyado por la clase senatorial, con Julio César, secundado en sus propósitos por las clases populares y los soldados con los que había conquistado la Galia. Al ser derrotado Pompeyo en la batalla de Farsalia, Antipater, que gobernaba virtualmente Palestina en interés de Roma, se apresuró a rendir pleitesía a César, que lo recompensó con la ciudadanía romana y el título de procurador de Judea. César también permitió que Jerusalén se amurallase, derogó los impuestos extraordinarios que había decretado Pompeyo y garantizó la libertad religiosa de los judíos en todo el Imperio.

Durante la guerra civil romana se debió escribir otro texto apocalíptico que ha llegado hasta nosotros con el nombre de *Los salmos de Salomón*. En la obra se vuelve a maldecir a los gobernantes judíos que con sus pecados trajeron a los conquistadores extranjeros hasta la misma ciudad de Jerusalén. Pero según esta profecía, en su momento, Dios mismo designará a un mesías, hijo de David, que librará a Jerusalén de sus amos paganos y traerá a las tribus dispersadas de Israel de nuevo a Palestina. Entonces, todas las naciones se convertirán al judaísmo y peregrinarán a la ciudad santa para cantar la gloria de Dios.

El asesinato de César en 44 (a. e. v.) y la reanudación de la guerra civil en Roma alentaron de nuevo las expectativas patrióticas judías. Sabemos por Suetonio que los judíos de Roma se unieron a la plebe romana en el luto por César y velaron varias noches sucesivas en la ceremonia de su cremación. Era la manera de demostrar su reconocimiento al primer estadista

romano que había tratado a su pueblo con una cierta deferencia. Pero pronto los judíos pudieron percatarse de que los asesinos del dictador tenían otras intenciones. Casio, al servicio de la causa senatorial, les impuso un pesado tributo y vendió como esclavos a cuatro ciudades que no pudieron hacer frente al pago.

En el año 43 (a. e. v.), Antipater, que había colaborado con Casio, fue envenenado. Su hijo Herodes, como hombre de confianza de Roma, fue nombrado tetrarca de Judea. En el 40 los partos, aprovechándose de las guerras civiles romanas, ocuparon Siria y Palestina pero no tenía nada mejor que ofrecer a los judíos que la restauración de Antigono, el hijo del brutal Aristobulo de infausta memoria. Herodes, que había escapado a Roma, fue reconocido como rey en oposición a Antígono y retornó a Palestina con el ejército romano. En el 37 Jerusalén fue reconquistada, Antígono terminó siendo decapitado y Herodes reinó como rey de Judea al servicio del Imperio romano.

Con el triunfo de Octavio, futuro emperador Augusto, en la batalla de Actium en el año 31 (a. e. v.), Herodes consolidó su poder y su reino se extendió por toda Palestina. El período de estabilidad política que se abrió con la implantación de la *Pax Romana*, unido al despótico gobierno de Herodes, supuso una quiebra en las esperanzas de los patriotas judíos que habían abrigado la idea de reconquistar su independencia aprovechando la debilidad de Roma.

A pesar de su férrea tiranía, Herodes el idumeo, como buen príncipe helenizado, supo llevar adelante una política mucho más hábil que los gobernantes de la dinastía de los asmoneos a los que había sustituido. Impulsó los juegos olímpicos, beneficiando a varias ciudades griegas. Patrocinó a los artistas y autores griegos, reconstruyendo Samaria, que pasó a llamarse Sebaste. Construyó un anfiteatro en Jericó y otro en Jerusalén, donde se celebraban juegos cuatrienales en honor de Augusto. Pero también tuvo la astucia de no forzar el helenismo y de velar por los sentimientos religiosos de los judíos. Reconstruyó el Templo en Jerusalén a una escala magnífica y utilizó su influencia en Roma para proteger a los

judíos de la diáspora. Ante esta coyuntura, el influyente movimiento fariseo[7] se replegó en la estricta observancia de la Ley y aparcó momentaneamente las veleidades independentistas que había alimentado.

Pero hacia el final del reinado de Herodes la lucha se reabrió. Los integristas judíos jamás admitieron que un idumeo fuera su rey. Por otra parte, la política de grandes obras emprendida por Herodes estuvo acompañada de una fuerte presión fiscal. Si el primer Templo con Salomón se había levantado gracias al trabajo forzado de miles de judíos, la reconstrucción del segundo Templo se hizo a base de aumentar los impuestos. Es comprensible que la política de Herodes originase un clima de resentimiento. El esplendor y el boato externo de su reino eran tanto más ofensivos para el pueblo cuanto más debilitaban las tradiciones de los mayores y más presión imponían sobre los ciudadanos. La mayoría le los fariseos rehusaron otorgar validez legal al gobierno de un rey vasallo de los romanos y, por dos veces consecutivas se negaron a prestar el juramento de lealtad que Herodes les pidió, primero a su persona y luego al emperador. Mientras todo el pueblo judío hizo juramento de lealtad al emperador y al rey, unos 6.000 fariseos se negaron (A. J. XVII, 2, 4) y los objetores fueron sentenciados a pagar una multa.

Al final de su vida Herodes pudo constatar con qué ansia deseaba el pueblo verse libre de él y cómo suspiraba por el momento en que pudiera sacudirse el yugo de su gobierno semipagano. Cuando se corrió la noticia de que su enfermedad era incurable, dos rabinos —Judas, hijo de Saforeo, y Matías, hijo de Margaloz— incitaron al pueblo a echar abajo el águila romana que el tirano había mandado colocar sobre la entrada del Templo. Los agitadores fueron escuchados con entusiasmo y, en medio de un gran tumulto, llevaron a cabo «esta obra de Dios». A pesar de su enfermedad, Herodes tuvo fuerzas suficientes para dictar sentencia de muerte contra los promotores del motín y hacerlos quemar vivos.

Pero el viejo monarca empeoraba por momentos. Ni siquiera los baños de Callirroe, al otro lado del Jordán, le sirvieron de alivio. A su regreso a Jericó, se dice que dio órdenes para que todos los personajes distinguidos

que, por su mandato, estaban encerrados en el hipódromo, fuesen ejecutados el mismo día de su muerte a fin de que los llantos en su funeral fuesen dignos de él. En medio de tantos dolores como su enfermedad le causó, tuvo al menos la satisfacción de ordenar la muerte por conspiración de su hijo Antipatro, que fue ejecutada inmediatamente. Finalmente, cinco días después, Herodes moría en Jericó sin ser siquiera llorado por su familia pero odiado, en cambio, por todo su pueblo. Corría el año 4 (a. e. v.).

Algún tiempo atrás, tal vez dos años antes, habría nacido Jesús, si atendemos a lo que nos dicen Lucas (1, 5) y Mateo (2, 1) que sitúan su nacimiento cuando aún Herodes el Grande era rey de Judea. Su nacimiento no inspiró ningún temor al idumeo que no tuvo siquiera noticia de la llegada al mundo de ese niño. Tampoco hubo matanza de recién nacidos inocentes ya que el único posible rival a la corona que ceñía el tirano era su propio hijo Antipatro y a ése, como hemos dicho, lo mandó estrangular.

Una transición turbulenta

El mismo día en que fue enterrado Herodes estallaron los disturbios. En lugar de manifestaciones de duelo por el déspota se escucharon lamentos por las víctimas inocentes. El pueblo pedía una reparación. Exigía reformas, en primer lugar la reducción de las pesadas cargas e impuestos. Pero el pueblo tampoco podía olvidar fácilmente la ejecución de sus dos rabinos, Judas y Matías, víctimas de la represión por el tumulto que había derribado el águila imperial que coronaba el Templo, razón por la que también se demandaba insistentemente el castigo de los consejeros de Herodes a los que responsabilizaban de la represión.

Arquelao, rey de Judea según el testamento de Herodes, temiendo que la proximidad de la Pascua pudiera traerle mayores complicaciones al reunirse en Jerusalén grandes multitudes, decidió enviar un destacamento de soldados contra los alborotadores que se habían congregado en el Templo, con ánimo de acallar sus reivindicaciones por la fuerza. El destacamento

resultó, sin embargo, demasiado débil para enfrentarse a las masas enfurecidas. Algunos soldados fueron apedreados; los restantes huyeron juntamente con su jefe. Sólo cuando Arquelao hubo reunido todas sus tropas, fue capaz de arremeter contra el pueblo que se apretujaba en el Templo y sus alrededores, resultando acuchillados en el asalto unos tres mil hombres. Los peregrinos tuvieron que abandonar Jerusalén y la fiesta de Pascua fue suspendida.

Desde ese momento Arquelao fue tan odiado como lo había sido su padre. El baño de sangre dejaba patente que de este idumeo podía esperarse todo menos el respeto a la Ley o la libertad para el pueblo. Pero el nuevo tirano, que se aferraba al poder, sabía que su permanencia en el mismo requería que fuera confirmada por Augusto, por eso se apresuró a emprender viaje a Roma para recibir el apoyo del emperador.

Publio Quintilio Varo, legado romano de Siria y responsable del mantenimiento de la paz y el orden en Judea, al ser conocedor de cual era la situación en la capital se dirigió sobre Jerusalén al frente de tres legiones, una de las cuales dejó allí acuartelada regresando más tarde a Antioquía. Pero por las mismas fechas, y enviado por Augusto, había llegado Sabino con el cargo de procurador para velar por los intereses del Imperio durante la ausencia de Arquelao. Este personaje, que se comportaba de modo rapaz, se alojó en el palacio que había junto al Templo, y con sus actuaciones alimentó de nuevo la protesta.

Por la fiesta de Schawuot (semanas) —fiesta de la cosecha y de peregrinación— se produjeron manifestaciones de descontento por parte de la muchedumbre que afluía a Jerusalén. La multitud dividida en tres grupos atacó a los romanos al norte del Templo, al sur junto al hipódromo y al oeste de la ciudad, junto al palacio real. La batalla más encarnizada tuvo lugar en los alrededores del recinto sagrado. Los romanos lograron rechazar a sus adversarios hasta el atrio del Templo pero los judíos les ofrecieron allí una dura resistencia subiéndose a los pórticos del edificio y arrojando piedras y flechas sobre las tropas. Los romanos como respuesta incendiaron los porches para acabar con los revoltosos que les hostigaban.

Finalmente, los romanos conquistaron la colina sobre la que se asentaba el Templo y se apoderaron del tesoro sagrado. El propio Sabino se quedó con unos 400 talentos[8] del botín. Sin embargo, después del saqueo los legionarios tuvieron que retirarse, ya que algunos soldados herodianos se habían unido a los rebeldes, y entre todos lograron acorralar a Sabino y a su destacamento cercándolos en el palacio donde terminaron por hacerse fuertes.

«Entonces se produjeron revueltas en muchos lugares del país», nos dice Josefo (B. J. II, 55). La lucha se extendía por toda Galilea que, desde hace tiempo, era un foco endémico de rebelión. El personaje más antiguo que había encabezado la resistencia contra Roma en esa región fue un tal Ezequías. Ya en su juventud, Herodes el Grande, que era entonces gobernador de Galilea, había capturado y hecho ajusticiar a ese Ezequías, enfrentado enérgicamente a cuantos facilitasen la ocupación romana. Durante mucho tiempo el líder guerrillero había acaudillado una partida que atacaba las ciudades no judías de la frontera siria, llevando a cabo actos de violencia y saqueos. Josefo califica al tal Ezequías de «jefe de ladrones» (ἀρχιλῃστής) (B. J. I, 204 y A. J. XIV, 9, 2), pero añade que tuvo que ser capturado «con mucho esfuerzo» (A. J. XVII, 10, 5).

Cuarenta años después, en la misma región, volvía a aparecer otro guerrillero que se hacía llamar Judas el Galileo, y que era hijo del patriota Ezequías condenado por Herodes. Fue en los alrededores de Séforis, en Galilea, donde ese tal Judas, logró reunir en torno a sí a un numeroso grupo con el que asaltó los arsenales reales, lo que le permitió armar a sus guerrilleros. Este personaje —siempre según Josefo— «aspiraba a gobernar» (A. J. XVII, 10, 5) dedicándose a sembrar el terror en torno suyo en toda Galilea. Entre tanto, en la región oriental del Jordán, en Perea, se levantó Simón, antiguo esclavo de Herodes, que se nombró a sí mismo rey. En Jericó y en otros lugares estas partidas asaltaron los palacios reales incendiándolos y destruyéndolos. También a la cabeza de sus partisanos, otro rebelde, un pastor de fuerza hercúlea, Atronges, y sus cuatro hermanos se lanzaron contra los romanos y contra los realistas. En Emaús llegaron incluso a destruir una cohorte romana. Pero en todos estos episodios

de la revuelta lo que se puede apreciar es que ésta no sólo iba dirigida contra los romanos, y movida por planteamientos nacionalistas y religiosos, sino que tenía también un claro contenido social. Josefo dice que «todo resultaba en perjuicio del país, pues sólo en medida limitada dañaba a los romanos, mientras que hacían grandes matanzas entre sus propios compatriotas» (A. J. XVII, 7). Como apunta muy atinadamente Kreissig (1970:115) los rebeldes identificaban a los grandes propietarios de tierras, que hacían causa común con el invasor, como los causantes de la explotación y la opresión que ellos padecían cotidianamente.

Pero la falta de coordinación entre los distintos levantamientos populares facilitó la labor represiva. Cuando Varo fue informado de los sucesos que estaban acaeciendo se dio prisa en volver de Antioquía con las dos legiones que aún le quedaban para restablecer el orden. En Galilea mandó quemar la ciudad de Séforis, y sus habitantes, partidarios en su mayoría de Judas ben Ezequías, fueron vendidos como esclavos. Pero ignoramos qué suerte corrió su caudillo después de la derrota. El triste cortejo de hombres, mujeres y niños reducidos a la esclavitud tras la destrucción de la ciudad debió de pasar por Nazaret, que se hallaba a sólo unos kilómetros de distancia, y donde la familia de Jesús podría haber contemplado lo que suponía la ocupación romana. También Emaús ardió en llamas por orden de Varo. Luego, el legado y sus legiones continuaron la marcha hacia Jerusalén.

En el momento en que los judíos vieron venir las poderosas tropas romanas, perdieron el ánimo y huyeron abandonando el asedio a la legión de Sabino, que continuaba todavía encerrada en el palacio. Varo ordenó a sus hombres que arrasaran todo el país. Unos dos mil revoltosos cayeron en manos de los romanos y el levantamiento popular terminó con las más horribles ejecuciones. Por orden de Varo todos los prisioneros fueron crucificados.

Entretanto, en Roma los herederos de Herodes esperaban mes tras mes la decisión de Augusto sobre la sucesión al trono. Después de Arquelao habían llegado a la capital Herodes Antipas y Filipo, así todos los hijos de

Herodes se encontraron reunidos para conspirar unos contra otros. Pero el emperador confirmó en lo esencial el testamento del idumeo. Arquelao recibía Judea, Samaria e Idumea, pero no era reconocido como rey, sino sólo como etnarca. Antipas obtuvo los territorios de Galilea y Perea con el título de tetrarca, y Filipo, también como tetrarca, recibió las regiones de Batanea, Traconitis y Auranitis. No obstante, el gobierno de Arquelao fue tan sólo un corto entreacto ya que terminó siendo destituido de su cargo por Augusto y desterrado a las Galias en el año 6 de nuestra era. Así, Judea fue incorporada definitivamente a la provincia de Siria y puesta bajo el control de un prefecto romano.

Cesarea, la ciudad portuaria construida por Herodes, se convirtió en residencia de los procuradores romanos y en cuartel general del ejército de ocupación. Palestina que representaba apenas un uno por ciento del territorio del Imperio estaba bajo la tutela militar del gobernador de Siria que en tiempos de Tiberio disponía de cuatro legiones: la VIª Ferrata, la Xª Fretensis, la IIIª Gallica y la XIIª Fulminata. Estas tropas podían llegar rápidamente a Judea por la ruta costera, la via maris, que unía la provincia de Asia con la de Egipto. Una guarnición romana fue acuartelada en la fortaleza Antonia sobre la colina del Templo en Jerusalén y desde allí podía vigilar todo lo que sucedía en el santuario. Todo este dispositivo demuestra la importancia que le daba Roma al mantenimiento del control en una zona que consideraba inestable.

De la autonomía de otros tiempos no quedó en Judea más que el cargo de Sumo Sacerdote y el Sanedrín, que teóricamente conservaba su propia jurisdicción. Sin embargo, todos los poderes de juez supremo estaban en manos del procurador. Sólo él tenía autorización para dictar una sentencia de muerte y todas las decisiones importantes requerían la aprobación de Roma. El procurador debía también velar para que fueran recaudados sin compasión los enormes impuestos y aranceles.

La ofensa del tributo

La situación económica y social en la Palestina de este tiempo no había experimentado sustanciales transformaciones respecto a la de épocas pasadas aunque, es cierto, que había quedado globalizada en el marco del Imperio Romano. Por tanto, la economía de este territorio, a pesar de su escaso nivel de desarrollo (Rostovtzeff 1926/1972, T II:21) no puede ser entendida de modo aislado. Palestina formaba ya parte de un mundo más amplio y las condiciones socioeconómicas, que en ella se daban, reflejaban en muchos aspectos las de otros lugares del Imperio.

La helenización iniciada con los seléucidas, la política de grandes obras emprendida por Herodes el Grande y la magnitud de la diáspora judía habían contribuido a ese proceso de integración del territorio palestino a la economía mediterránea. Por su parte, la *Pax Romana* impuesta por Augusto propició una prosperidad sin precedentes, cuyos beneficios se hicieron sentir particularmente en las provincias orientales del Imperio.

Sin embargo, esa prosperidad se repartía de modo desigual tanto en lo geográfico como en lo social, y el Imperio romano era el principal beneficiario. La mayor parte del grano, así como otros alimentos que llegaban a la capital del Imperio, era extraído de los pueblos sometidos en forma de tributos e impuestos en especie. Flavio Josefo, con su habitual exageración, nos dice que el trigo que salía de África y Egipto alimentaba al pueblo de Roma durante todo el año (B. J. II, 383-386). Incluso en la misma Palestina se daba esa desigual distribución entre territorios. Herodes el Grande, que se hizo célebre por su febril actividad en el campo de la construcción, no dejó ninguna obra de consideración ni en Galilea ni en Perea, donde edificó tan sólo dos enclaves militares (A. J. XV, 8, 5). Estas dos regiones de su reino eran consideradas sólo como fuente de ingresos y sus tierras eran, en su mayor parte, posesión privada del monarca y de un reducido número de sus partidarios.

Así mismo, ese progreso económico que experimentó el Imperio durante el siglo I estuvo acompañado de una regresión en lo social. Las riquezas

se concentraban cada vez más en manos de unos pocos (Rostovtzeff, 1926/1972, T I:190-192). El más rico era el emperador mismo; mientras que los campesinos medianos y pequeños se arruinaban y podían terminar en la esclavitud.

En Palestina esta concentración de la riqueza se concretaba de modo particular en la propiedad agraria. Durante todo este período se acentuó el proceso de disolución de la pequeña propiedad y el paso al latifundio, como una forma de inversión controlada por ricos propietarios que vivían en la ciudad (Kreissig 1970:26-27, 31). El historiador Klausner (1930/2006:223) identifica el endeudamiento como una de las principales causas por las que los campesinos perdían sus tierras y los grandes terratenientes aumentaban el tamaño de sus fincas.

El fenómeno del endeudamiento, que estaba alterando el régimen de propiedad de la tierra y las condiciones de vida de la mayor parte de la población, no era nuevo pero ahora, más que en tiempos pasados, guardaba una estrecha relación con la onerosa carga tributaria a la que debía hacer frente el campesinado. «¿Pagamos o dejamos de pagar?» (Mc 12, 15). Esto no fue un dilema para muchos judíos en época de Jesús, simplemente no pudieron pagar.

Ciertamente el reinado de Herodes señaló un período de expansión económica. Aunque a lo largo de su mandato Palestina sufrió algunas terribles catástrofes naturales como el gran terremoto del año 31 (a. e. v.) que causó —según Josefo— 30.000 víctimas (A. J. XV, 5: B. J. I, 19) o la tremenda hambruna del año 25 (a. e. v.) que obligó al tirano a utilizar recursos propios para paliarla. No obstante, no fueron estas calamidades las que provocaron un mayor y más duradero impacto en la población. El crecimiento económico estuvo marcado por la fiebre constructiva que caracterizó todo el reinado de Herodes el Grande pero esa política descansó en gran parte en una continua escalada de la presión fiscal. Resulta difícil determinar cuál fue esa política en materia tributaria, ya que Josefo nos habla de rebajas en los impuestos (A. J. XV, 10 y XVI, 2), pero hay muchos indicios de que el tirano impuso una capitación o impuesto por cabeza, que era

superior al impuesto en tiempo de los asmoneos, y que exigía también el pago de un tributo que luego trasmitía al emperador. A esto, se añadían impuestos de diversa índole: impuesto sobre los ingresos y sobre los bienes, impuesto sobre la sal y otros por el estilo.

Así, las grandes obras que emprendió el idumeo requirieron abundantes fuentes de financiación. El comercio y los aranceles portuarios contribuyeron a nutrir el tesoro real pero la base de la economía antigua era la agricultura, y la tierra constituía la medida de la riqueza. La arquitectura de las ciudades antiguas se costeó siempre a expensas de la riqueza agrícola obtenida del trabajo de los campesinos, y Herodes tuvo necesidad de riquezas ingentes para levantar su reino.

El policultivo y la autosuficiencia de las explotaciones agrícolas familiares dieron paso al monocultivo en grandes fincas y propiedades de la realeza y a un intercambio asimétrico de bienes y productos. Los sistemas de posesión de la tierra cambiaron y los arrendamientos se incrementaron para crear economías de escala. La moneda empezó a tener un papel cada vez mayor en la vida económica de Palestina con el fin de facilitar el cobro de los tributos y la entrada de éstos en las arcas de Herodes. La costosa política herodiana significó la intensificación del trabajo agrícola en las zonas rurales y cambios profundos en el régimen de propiedad. Esa presión fiscal en aumento se vio incrementada tras la muerte de Herodes con el impuesto romano y la rapiña de sus procuradores. Así, el agobiante tributo afectó de un modo muy particular a los pequeños propietarios agrícolas que vieron cómo se aceleraba su ruina sin poder evitarlo.

Roma cobraba varias clases de impuestos a los territorios que dependían de su administración directa. Augusto estableció dos clases de tributos: el impuesto por la propiedad territorial *Tributum soli* y el *Tributum capitis* por persona física. Siendo el *Tributum capitis* o *Capitatio* un impuesto a la persona, estaba considerado como una especie de servidumbre y sólo lo pagaban los no ciudadanos. Este tributo no tenía un carácter progresivo, por eso, pesaba más sobre aquellos que tenían menos. Desconocemos con exactitud la cantidad y el tipo de impuesto que se pagaba por la propiedad

mobiliaria. Sabemos que los pequeños comerciantes *Homines negotiantes* debían pagar también su tributo *Aurum negototiatorum*, de acuerdo con las ganancias de sus negocios, existiendo un impuesto especial para los banqueros, tal vez, similar al de la propiedad del suelo.

Los impuestos indirectos eran muy variados pero nos son poco conocidos. Sabemos que había tasas sobre las ventas, sobre las concesiones de libertad, así como peajes, fielatos y derechos aduaneros, el *portoria* es el más atestiguado de estos derechos de aduana.

Los tributos que Roma cobraba a los pueblos conquistados eran una fuente fundamental de ingresos para el Imperio. Tiempo después el Talmud judío incorporará un dicho popular que refleja esa realidad: «Al mundo bajaron diez medidas de riqueza, y Roma se quedó con nueve» (Quiddusin 49b). Pero el tributo también constituía una forma de humillación para las comunidades sometidas. El que una gran parte de lo producido por los habitantes de las provincias fuera a parar a manos de los conquistadores que consideraban ese pago como una «reparación de guerra o recompensa por la victoria» (Cicerón, *Verr.* III 6, 12) resultaba una afrenta para los vencidos. Es imposible, por tanto, separar los beneficios económicos de la dominación imperial del valor simbólico que el tributo tenía como expresión del sometimiento de esos pueblos a otro que se consideraba superior.

La dureza del sistema fiscal romano en las provincias es de sobra conocida. Los métodos empleados por Roma para asegurarse el cobro de los tributos incluyeron la esclavitud masiva de quienes no podían satisfacerlos. Como ya hemos dicho, Casio, hizo vender como esclavos en los mercados a los habitantes de cuatro ciudades que no habían podido aportar el dinero exigido (A. J. XI, 2).

El historiador Joachim Jeremías, nos dice: «Tácito nos hace saber hasta qué punto las tributaciones resultaban onerosas: el año 17 d.C. las provincias de Siria y Judea pidieron una reducción de los tributos. Durante el asedio de Jerusalén, en el año 70 d.C., la negativa a pagar los impuestos es, según Josefo (B. J. V, 405), la única causa de la guerra. Esto, dicho de esa

forma, es falso; pero es indicativo de la importancia que tenían los impuestos» (Jeremías, 1977:145)

Sobre los territorios de Palestina que no eran administrados directamente por Roma, como por ejemplo Galilea y Perea bajo el gobierno de Herodes Antipas, también recaía una pesada carga tributaria. Josefo calcula que los ingresos que Herodes Antipas percibía por impuestos era de 200 talentos anuales, pero como a su territorio pertenecían también las ciudades de Gaza, Gadara, e Hippos, el monto total podía elevarse a más de 1.000 talentos (Jeremías, 1977:105).

En las provincias imperiales era el emperador el que gozaba de la percepción de los impuestos y el que, de hecho, supervisaba la operación por medio de sus procuradores. Pero en la época que nos interesa, una parte de los impuestos se percibían todavía por medio de los publicanos; financieros agrupados en sociedad que se encargaban de la recaudación de las tasas y de la adjudicación de los trabajos.

A estos impuestos romanos de naturaleza secular debemos sumar los impuestos religiosos que todos los judíos pagaban al Templo: el diezmo de las cosechas y el ganado, así como una moneda de un didracma, que debían tributar los judíos a partir de su mayoría de edad.

Por eso, el impuesto, los censos necesarios para poder cobrarlos o la odiosa figura del perceptor publicano, aparecen en el evangelio como síntoma de la preocupación existente. En el marco de una propiedad agraria desigualmente repartida y de un suelo en muchas zonas pobre, las agobiantes cargas fiscales, combinadas con los años de malas cosechas, suponían la ruina del pequeño agricultor, obligado a recurrir al préstamo del vecino rico o del «banquero».

En la estructura social de Palestina eran los campesinos los que constituían la inmensa mayoría de la población. Podemos cifrar su peso en más del 90% del conjunto (Kreissig 1970:17). Y era en ellos, a través de sus impuestos y alquileres, donde descansaba una estructura socio-económica caracterizada por una distribución asimétrica de la riqueza en favor de una

elite, que suponía sólo una pequeña fracción de los 600.000 habitantes con los que contaba el territorio.

El grueso de la producción se centraba en el trabajo de la familia campesina que orientaba su actividad a la obtención de los alimentos esenciales para el mantenimiento de la unidad familiar, disponiendo sólo, en el mejor de los casos, de pequeños excedentes que podían intercambiar o comercializar en el mercado local, aunque solía optar por lo primero para evitar los peajes y aranceles que se derivaban del transporte y el mercado. Sabemos que, en el caso de los artículos de importación, lo mercaderes tenían que pagar un dos y medio por ciento del valor de la mercancía que transportaban a cada ciudad donde pernoctaban en su ruta hacia el punto de venta (Wilkinson, 1990:28).

La dieta de los campesinos consistía principalmente en el pan y la sal, junto con las aceitunas, el aceite, la cebolla y tal vez algunas legumbres, uvas o higos. Sólo en raras ocasiones festivas se permitían consumir carne. Por tanto, el trigo constituía la base de la alimentación y se cultivaba casi en todas partes, pero especialmente en Galilea, donde se producía mucho más de lo que se llegaba a consumir; por eso se almacenaban grandes cantidades en previsión de tiempos de hambre y se enviaba también a Judea y Jerusalén. Pero episódicamente sobrevenía la sequía y Palestina se veía obligada a importar trigo. Josefo nos habla de una sequía semejante en el año 21 (a. e. v.), cuando hubo que comprar el grano a Egipto (A. J. XV, 9, 1-2), y aun menciona otra hambruna sin especificar su causa (A. J. XX, 5, 2). Estas catástrofes periódicas podían ser una de las circunstancias que obligaran al campesino a pedir un préstamo.

El préstamo con interés era práctica corriente (véase la parábola de los talentos en Mt 25, 27) aunque estaba prohibido por la Ley. Los intereses que se cobraban podían llegar a ser escandalosos. Filón de Alejandría nos habla de un 100% (*In Flaccum* VII). Pero aunque fueran menores, con frecuencia llevaba a la pérdida de la propiedad campesina.

Resulta muy difícil, por el carácter fragmentario de los datos, cuantificar lo que suponía en la renta anual de un campesino, pequeño o mediano, lo

que debía destinar a los impuestos, pudiendo estimar así el peso de la carga tributaria en la economía de las familias. André Trocmé (1961:93) llega a considerar que el pago de distinto tipo de impuestos se elevaba a un 60 o 70% de lo producido, lo que parece excesivamente exagerado. Horsley y Hanson (1999:52-63), calculan que un 40% o más de los productos que obtenían iban destinados a la fiscalidad civil y a los impuestos religiosos. Por el contrario, Oakman (1986:68-72) pretende hacer un cálculo a la baja y considera que este peso impositivo fluctuaba entre el 20% y el 35% de los ingresos medios.

Sabemos por datos que poseemos de otras partes del Imperio (Finley, 1974:145-147; Rémondon, 1965:388-390) que una parcela mínima que garantizara la subsistencia debía fluctuar entre 1,3 y 2,5 hectáreas, contando con el barbecho, que reducía la tierra anualmente cultivada a la mitad de esta extensión.[9] Se ha calculado que la extensión media de las parcelas en Judea después del 70 (e. v.) debía ser de 1,7 hectáreas. De hecho, la Misna, registra un precepto que reza: «no se ha de dividir… un campo en tanto que no queden a uno y otro lado nueve *qabin*». Esos nueve *qabin* vendrían a ser unos 1117 metros cuadrados» (Ayaso, 1990:152).

La tasa de rendimiento medio de la semilla entre los campesinos palestinos a comienzos del siglo I podía ser aproximadamente de 1:5, ésta es, al menos, la que estimaba el rabí José muchos años después (Ketubot, 111), aunque referencias literarias anteriores nos hablan de una productividad mucho mayor que habría llegado a ser 14 o 15 veces la cantidad de grano sembrado. De no ser exageraciones nacidas del amor a la propia tierra esa disminución en el rendimiento podía deberse a un crecimiento de la población o a otros factores que habrían obligado a una explotación más intensiva del suelo, con el consiguiente agotamiento de las tierras cultivables y un aumento proporcional de la simiente necesaria para la siembra en las pequeñas explotaciones (Baron, 1956:337).

No obstante esa tasa de rendimiento 1:5 se ajusta de modo aproximado a datos que poseemos de la misma época, procedentes de autores latinos. Cicerón (*Verr.* III, 47, 112) dice que en los campos de Leontini (Sicilia)

obtener del trigo el ocho por uno ya era un buen rendimiento, y para conseguir el diez por uno hacía falta la ayuda de todos los dioses. Columela (*De r. R.*, III, 3, 4), por su parte, establece como rendimiento medio de los granos para su época el cuatro por uno. Y Varrón (*De R. R.*, I, 44) habla del diez por uno en Italia, del quince por uno en algunas zonas de Etruria y del cien por uno en Síbaris (Magna Grecia) y en algunos lugares de Siria y África; lo que es una evidente exageración.

En el caso del cultivo con animales y, por lo tanto, con el uso de arado se podría calcular que una familia requeriría al menos de 1'5 a 6 Ha, para obtener unos 350 kg. de trigo por hectárea trabajando la tierra con arado de madera y unos 560 kg. con arado metálico (Luelmo, 1975). Cuando el emperador Domiciano interrogó a dos descendientes de Jesús, según nos cuenta Eusebio de Cesarea, estos confesaron que sólo poseían treinta y nueve *pletros* de tierra (de 9 a 15 Ha) por la que pagaban impuestos y la trabajaban ellos mismos para su subsistencia. A continuación mostraron sus manos y ofrecieron como testimonio de su trabajo personal su fortaleza física y los callos que les habían salido por la obra ininterrumpida (*Hist. Ecle.* XX, 1).

Si estimamos como plausible la tasa de rendimiento en 1:5 tenemos que calcular que una quinta parte de la producción estaría destinada a la reposición de semillas para la siembra al año siguiente. Si a esto sumamos los gastos adicionales: forraje para el ganado, una reserva para el trueque y la compra de diversos bienes y servicios, podemos especular que aproximadamente el 30% de la cosecha se invertía en estos conceptos. Si el campesino era un arrendatario debía también hacer frente al alquiler, que podía rondar el 12%. Y sobre este monto total aun se tendrían que añadir los impuestos, que como hemos dicho, según estimaciones, podían fluctuar entre un 20 y un 40%. El resultado era que realmente el campesino que dispusiera sólo de estas pequeñas propiedades estaba abocado, en el mejor de los casos, a la mera subsistencia.

El historiador Applebaum (1976 a) describe la desesperada situación económica de la gran mayoría de los campesinos judíos a comienzos de

nuestra era y, aunque no cree que hubiera una especial tensión entre la ciudad y el campo, admite que los grandes propietarios explotaban a los pequeños campesinos por medio de préstamos que terminaban muchas veces en la expropiación. Por eso considera que la tensión que existía entre ricos y pobres, y la carga fiscal que debían soportar los agricultores, era intolerable. Se puede afirmar que la situación del pequeño campesino era tan precaria que cualquier circunstancia desfavorable, como una mala cosecha, una enfermedad, la intranquilidad pública, etc., lo colocaban ante la imposibilidad de pagar los impuestos; esto significaba fácilmente la pérdida de la tierra y de la libertad tanto de él como de su mujer y de sus hijos, que eran vendidos como esclavos para pagar las deudas (B. J. I, 220-222; A. J. XIV, 11, 2).

Una sociedad en crisis

Para el campesino arruinado vender las tierras y emigrar a la gran ciudad de Jerusalén en busca de nuevas oportunidades pudo ser durante un tiempo una salida, pero cuando las cosas comenzaron a ir mal en el medio urbano la emigración dejó de ser un recurso válido. Por eso el destino de muchos pequeños propietarios palestinos a comienzos de nuestra era fue el de engrosar las filas del lumpemproletariado ciudadano y moverse entre la marginalidad y la delincuencia, o bien permanecer en el campo formando parte de la legión de jornaleros, en paro la mayor parte del año, que suplían con ventaja el trabajo esclavo, poco introducido en Israel.[10] El Talmud habla a menudo de los *pollim betheim*, que podríamos traducir como los desocupados. Cuando Mateo nos narra la parábola en la que un grupo de obreros, al finalizar la jornada, son interrogados a propósito de porqué no han trabajado en todo el día y contestan «Porque nadie nos ha contratado» (Mt 20, 7), el evangelista está describiendo algo más que una metáfora; se limita a constatar la situación real de muchas pobres gentes del agro palestino en la época de Jesús.

Al secular enfrentamiento por la tierra y a la ruina del pequeños propietario agrícola, común a todo el Mediterráneo Oriental en esa época, hay

que añadir en Judea una crisis de los sectores artesanal y comercial, que se manifiesta desde la muerte de Herodes y alcanza su punto álgido antes de la sublevación contra Roma. Como en tantos otros aspectos de la historia antigua, poseemos pocos datos seguros para trazar una radiografía de la crisis económica; por eso nos hemos de mover, considerando los indicios que tenemos, en el terreno de las hipótesis verosímiles.

Bajo el reinado de Herodes el Grande, Judea vive un momento de prosperidad económica, reflejada en su política de grandes obras públicas, entre las que sobresale la remodelación del Templo de Jerusalén. Esta y otras obras de envergadura, como la reconstrucción de la ciudad de Samaria y la ampliación del puerto de Cesarea, absorbieron un importante contingente de mano de obra y dinamizaron el comercio palestino.

Pero a la muerte del déspota idumeo el impulso se paraliza y la inestabilidad política vuelve; los romanos intervienen directamente y la crisis económica se desata. Según el historiador judío Klausner la crisis sobrevino inmediatamente tras la muerte del tirano y a causa de la política de gasto desmedido que éste había practicado, dejando al país exangüe. Para el católico Rops (1961) la crisis se habría iniciado en torno al año 30 y se habría ido acentuando hasta la gran rebelión contra Roma en el 66; en tanto que Ehrlich, (1960) y Ben-Sasson (2007) hacen coincidir el comienzo de la crisis con la muerte de Herodes Agripa en el año 44 de nuestra era.

Ya en el año 39, durante el reinado de Calígula, todo el Imperio se vio azotado por una profunda crisis económica de la que tenemos noticia por Dión Casio en su *Historia Romana* (LIX, 10) y por Suetonio (*Vida... Calígula*). Parece ser que la política de Calígula, marcada por la extravagancia, agotó las reservas financieras del Imperio. Quizás fuera esta crisis la causante de una breve hambruna de dimensiones desconocidas hasta el momento y que afectó a todos los rincones del Imperio. Sin duda, esta coyuntura adversa tuvo repercusiones en Palestina, sumida posiblemente ya en un período de depresión. En torno al 62-64 (e. v.), dieciocho mil personas quedaron sin trabajo por haber terminado las obras del Templo en Jerusalén, pero ya antes eran claros los síntomas de crisis.

Lo cierto es que hoy son varios los autores (Kreissig, 1970; Horsley, 1987; Goodman, 1995) que reconocen la existencia de una crisis económica que habría sobrevenido después de la expansión herodiana, y que debió afectar de un modo particular a las clases populares acentuando así las tensiones sociales.

El estancamiento y el aumento del paro incidieron, sin duda, en el pequeño artesanado urbano, en general próximo a los fariseos, que ante su eventual proletarización se radicalizó. Los fariseos eran sobre todo comerciantes, artesanos y campesinos. Esa pequeña secta que Josefo cifra en no más de 6.000, pero que tenía una enorme influencia, se componía principalmente de pequeños plebeyos y gentes del pueblo que debieron contemplar con temor como su estatus social se degradaba.

Ese temor a la proletarización estaba justificado si tenemos en cuenta cuáles eran las condiciones de vida de una enorme masa de jornaleros que poblaban las ciudades y los campos. Se ha venido estimando que un jornalero podía ganar un denario al día en el caso de que tuvieran trabajo (Mt 20, 1,16), pero algunos debían contentarse con un cuarto de denario (Jeremías, 1977:135). Esta última cantidad parece más acertada, habida cuenta que el salario de un jornalero en el siglo I en la antigua Roma, según las estimaciones realizadas por Campbell (1984) podía oscilar entre los tres y cuatro sestercios al día, aunque si estaba dedicado a la agricultura o ganadería podía verse reducido a un sestercio y medio o dos sestercios por día de trabajo realizado. En el caso de Siria, un día de trabajo se calculaba aproximadamente en un dracma sirio, que podría equivaler a tres sestercios o lo que es lo mismo 3/4 de denario. Con un jornal así, Plinio (*Nat.* XVIII, 89-90) nos dice que sólo se podía comprar la harina para hacer ocho libras de pan. En Jerusalén, según Jeremías (1977:141), se podría adquirir una cantidad similar, eso en tiempos normales ya que cuando había escasez esa suma no llegaba ni para comprar una sola ración, puesto que los precios podían subir hasta dieciséis veces sobre lo que era habitual (Kreissig, 1970:39).

Aunque no poseemos una información consistente sobre el movimiento de precios en aquel período es muy posible, como apunta Baron

(1956:371), que factores muy parecidos a los que contribuyeron a elevar constantemente los precios en el vecino Egipto ejercieran también una presión inflacionista sobre una Palestina superpoblada, beneficiando más a los grandes propietarios de tierras que a los artesanos y jornaleros.

La inquietud de esos sectores de la población más afectados por la crisis la canalizaban los fariseos. Esto, por consiguiente, hacía de ellos, religiosa y socialmente, el partido del pueblo; podemos decir que representaban a la masa frente a la aristocracia. Su estimada piedad y su orientación social, encaminada a la nivelación, hizo de este grupo un referente entre las clases populares. Hemos de tener presente que muchos de los rabinos y escribas, que formaban los cuadros más preparados del fariseísmo, trabajaban para ganarse la vida o eran propietarios de un pequeño negocio. El rabino Akiba era leñador, el rabino Joshuá carbonero, el rabino Meir, trabajaba como escribano público, el rabino Jokhanan se ganaba la vida como zapatero y el rabino Saúl como enterrador. Del muy respetado rabino Hillel es el único que sabemos trabajó como asalariado por cuenta ajena. En su juventud había sido un simple jornalero que ganaba sólo medio denario por día.

También los rigores de la crisis alcanzaron a mercaderes y pequeños comerciantes. La inestabilidad política que vivía el país tras la muerte de Herodes el Grande y la inestabilidad social en el campo contribuyeron a hacer más dificultoso el comercio interior por los peligros que acechaban en los caminos. Las obras de Josefo y la literatura rabínica están plagadas de referencias al bandolerismo, aunque no distinguen entre la simple delincuencia y la actividad de grupos armados que actuaban por otras motivaciones. El episodio del samaritano asaltado que aparece en el evangelio, los «bandidos» que son crucificados con Jesús, la figura de Barrabás, nos ponen en antecedentes del aumento de la inseguridad para el pequeño comerciante.

Hemos de pensar que muchos palestinos se enfrentaron a la ruina y ante el dilema del hambre, la esclavitud o la delincuencia, optaron por esta última. Pero estos «bandidos» de los que nos habla Josefo, marginados socia-

les en una sociedad terriblemente desigual, pronto comenzaron a alternar el asalto lucrativo a pacíficos viajeros con los audaces golpes de mano contra destacamentos romanos, o a ejercer la venganza social con el asesinato de acomodados judíos. Así, en el momento de la muerte de Jesús, es difícil distinguir un bandido de un guerrillero, sobre todo si es galileo, ya que en Galilea, donde predominaba el latifundio, el sentimiento antirromano arraigó muy profundamente y el «bandidismo» político tenía ya una larga historia que se remontaba a la figura de Ezequías. No obstante, en uno u otro caso, bandido o guerrillero, es muy probable que se tratase de un pequeño campesino o artesano arruinado.

Podemos decir que la coyuntura económica unida a la voracidad fiscal del Imperio, empeoraron las condiciones de vida de la población judía y alimentaron un espíritu de resistencia frente al invasor. Las gentes del pueblo no podían ya pagar los impuestos y los aristócratas, que eran garantes ante Roma del pago de los mismos, veían sus privilegios y su poder cuestionados. Esta conflictiva situación quedaba agravada por el desprecio mostrado hacia la religión y costumbres hebreas manifestado por los romanos. El imperialismo romano, como la forma más acabada de este fenómeno en la antigüedad, suponía una dominación política, que perseguía ante todo una explotación económica pero iba acompañado también de una opresión cultural.

Los romanos ejercían la dominación política de dos maneras diferentes, según las circunstancias en cada momento. En ocasiones gobernaban directamente los territorios, eliminando todo poder indígena y nombrando procuradores, y en otros casos se apoyaban en un príncipe local que actuaba como fiel aliado, conservando una forma de administración propia, pero bajo la atenta vigilancia de los gobernadores romanos. El reinado de Herodes el Grande es la expresión más clara de esta colaboración entre un monarca indígena y el Imperio. A su muerte, Palestina conoció las dos formas de domino mencionadas. Judea, como ya hemos dicho, paso a formar parte de la provincia de Siria con una administración directa por parte de Roma, mientras que Antipas y Filipo gobernaron como títeres en el resto del territorio.

Es necesario señalar que la actitud de los funcionarios romanos, sobre todo de los procuradores, fue en general abusiva hacia el pueblo judío: buscaban el enriquecimiento personal por cualquier medio, actuaban como aves de rapiña sin dudar en utilizar a bandas de ladrones a su servicio, como recoge reiteradamente Flavio Josefo que nos dice de uno de ellos: «A pesar de la maldad de Albino, sin embargo resultó ser una persona muy honrada en comparación con su sucesor Gesio Floro. Albino realizaba sus perversidades a escondidas y con disimulo, mientras que Gesio se vanagloriaba públicamente de sus ilegalidades contra el pueblo (…) realizó todo tipo de rapiñas y de agravios. (…) Le parecía poca cosa sacar provecho de la gente de forma individual, por lo que saqueó a ciudades enteras y arruinó a pueblos enteros» (B. J. II, 277-279).

Estos testimonios, en pluma de un judío tan romanizado como Josefo son muy significativos y nos hablan de cómo se efectuó el proceso de romanización. Es frecuente presentar el dominio cultural de Roma como un fenómeno civilizador frente al primitivismo indígena; ello, es discutible en las provincias occidentales (Hispania, por ejemplo) escasamente desarrolladas, pero es indiscutiblemente falso en las provincias orientales, cuyo patrimonio cultural era muy considerable. Sin embargo, los romanos despreciaron y vilipendiaron la religión, la lengua y las costumbres judías.

Hemos de tener en cuenta que la tolerancia formal que la administración romana pretendía con edictos que preservaban las religiones y costumbres autóctonas se veía desmentida en el día a día por las actitudes caprichosas de los mismos emperadores, por el proceder de gobernadores y prefectos, y por las actuaciones de las mismas tropas de ocupación.

Así, Calígula ordenó introducir su efigie en el Templo de Jerusalén, Pilatos hizo desfilar a sus tropas con sus estandartes desplegados en los que campaba la imagen del emperador, los soldados romanos llegaron a quemar los rollos de la Torá y debieron cometerse muchos otros actos ofensivos que los documentos ni siquiera reflejan. Josefo nos proporciona un testimonio anecdótico pero significativo de ese desprecio romano hacia el pueblo ocupado.

«El pueblo se había reunido en Jerusalén en la fiesta de los Ácimos y la cohorte romana estaba situada encima del pórtico del Templo, pues los soldados vigilan siempre las fiestas desde allí para que no haya ninguna rebelión por parte de la muchedumbre congregada. Entonces uno de los soldados se levantó la túnica, se agachó indecentemente y se volvió para enseñar su trasero a los judíos y producir un ruido acorde con su postura. La multitud se enfureció ante este hecho y pidió a gritos a Cumano que castigara al soldado. Los jóvenes menos prudentes y la parte del pueblo más dispuesta por naturaleza a los tumultos se dispusieron a luchar, cogieron piedras y se las lanzaron a los soldados. Y Cumano, por temor a que estallara una revuelta de todo el pueblo contra él, envió más tropas. Cuando éstas entraron en los pórticos, los judíos se llenaron de un pánico irresistible que les hizo escapar del Templo y huir a la ciudad. La gente se amontonó con tanta violencia en las salidas que murieron más de treinta mil judíos pisoteados y aplastados entre sí [una evidente exageración]. De esta forma la fiesta fue motivo de duelo para todo el pueblo y de llanto para cada una de las familias» (B. J. II, 224-228).

La actuación de ese legionario romano que provocó la algarada de la que nos habla Josefo se puede explicar por el sentimiento antijudío, muy extendido como parte de la ideología dominante durante el alto Imperio. Este sentimiento lo podemos apreciar en los principales autores griegos y latinos del siglo I y II que, prácticamente sin excepción, vierten en sus obras manifestaciones en este sentido. Ya hemos mencionado el caso de Cicerón en su defensa durante el juicio seguido contra Lucio Flaco. En ese discurso el orador apuntaba una de las principales causas de ese antijudaismo que era la hostilidad que los judíos manifestaban frente a Roma. Recordemos cómo las autoridades romanas perseguían la difusión de los *Oráculos Sibilinos* tenidos como escritos subversivos.

Las opiniones de Cicerón fueron compartidas por otros muchos. Estrabón dice en su *Geografía* (XVI, 2) que los judíos son presa de sacerdotes supersticiosos y tiránicos, y los acusa de prácticas poco civilizadas como la circuncisión. El poeta Horacio en sus *Sátiras* (I, 9, 69-70) se burla del descanso sabático. Séneca considera también una costumbre supersti-

ciosa abstenerse de comer carne de ciertos animales, como hacen los judíos con el cerdo (*Epístola a Lucilio*, 108, 22). Plinio el Viejo (*Nat.* V, 73) no entiende la impiedad de esas gentes que desprecian a todas las divinidades reconocidas y adoran a un solo dios invisible. Tácito dice que los judíos aborrecen a todos los que no son de su gente como a enemigos mortales, y califica sus costumbres de «tristes, sucias, inusitadas y viles» (*Historias*, V). Opiniones parecidas aunque más jocosas vierten Marcial en sus Epigramas (VII, 82; XI, 94), Juvenal en sus *Sátiras* (VI, 540-545; XIV, 96) o Persio, aunque éste último llega a manifestar que «el sábado de los circuncisos le hace palidecer» (V, 175-185). Pero mientras que estos autores limitan sus críticas y burlas a unas pocas líneas, Apión, un gramático nacido en Egipto, escribió un autentico panfleto en contra de los judíos, que no ha llegado hasta nosotros pero que Flavio Josefo se dedicó a rebatir en su obra *Contra Apión*.

Estos prejuicios antijudíos terminaron por concretarse en medidas políticas. Al parecer, el pretor Hispalus ya ordenó una expulsión de judíos de Roma en el año 139 (a. e. v.) (Valerio Máximo, *Hechos*... I, 3, 2) El emperador Tiberio, bajo cuyo mandato fue crucificado Jesús, promulgó leyes represivas en la ciudad de Roma contra la comunidad judía. Desde el año 19 hasta el 31 (e. v.) deportó a muchos de ellos y les prohibió a los demás la práctica de su religión. Ese mismo año, además, con motivo de una hambruna, los judíos alejandrinos no recibieron trigo de Germánico, hermano de Tiberio, por no considerarlos dignos de tal gracia. En Alejandría —uno de los principales focos del antijudaismo— durante el reinado de Calígula hubo varios choques entre la comunidad judía y el resto de la población. Los enfrentamientos culminaron en las matanzas que se produjeron en el año 38. El mismo emperador como resultado de estos incidentes mandó entronizar el culto a su persona en el Templo de Jerusalén. Semejante afrenta sólo se pudo evitar porque Calígula fue asesinado. Su sucesor, Claudio, mucho más prudente, revocó la orden y promulgó un decreto regulando el estatus de la comunidad hebrea de Alejandría, aunque también cerró algunas sinagogas en Roma y expulsó a un cierto número de judíos extranjeros, medida que Suetonio vincula específicamente con la agitación mesiánica que se estaba produciendo (*Vida... Claudio* XXV).

Es cierto que los textos literarios que propalaban opiniones antijudías despreciando sus costumbres debieron influir poco o nada en las tropas romanas que ocupaban Palestina, la mayor parte de las cuales serían analfabetas y poco dadas a la lectura. Pero el grueso de estos contingentes estaba formado por tropas auxiliares, principalmente samaritanas y árabes que no se recataban en manifestar el odio que, por otras razones, sentían contra los judíos (A. J. XIX, 9). Pero estos escritos grecolatinos son reflejo de que ese desprecio estaba muy extendido en la sociedad de la época. En las comedias populares —que si pudieron ver los legionarios romanos— se hacía burla y se ridiculizaba a los judíos presentándolos como miserables y extravagantes que sólo comían algarrobas (Baron, 1956:354-355). Tomando como referencia las actitudes de las tropas coloniales europeas en su trato con los indígenas durante el siglo XIX nos podemos hacer una idea de cómo debían relacionarse los soldados romanos con los habitantes de la Palestina ocupada en el siglo I.

Si a esa actitud despreciativa sumamos el afán depredador de los conquistadores podemos comprender por qué el pueblo judío, cuyos sentimientos nacionalistas estaban fuertemente arraigados tras siglos de adversidad, vivió un renacimiento del nacionalismo[11] combativo frente al ocupante romano. Pero hemos de tener en cuenta también que ese fenómeno de enardecido patriotismo fue alimentado en aquel momento por otros dos: el recrudecimiento de la lucha de clases, efecto de la crisis, y la disgregación social e ideológica del bloque de poder que hasta entonces había mantenido su autoridad entre el pueblo judío.

Desde la muerte de Herodes el Grande hasta la ocupación de Jerusalén por Tito (70 e. v.), periodo en el que está comprendida la vida de Jesús, la lucha de clases fue *in crescendo* hasta desembocar en una guerra civil que se desarrollo en paralelo a la revuelta contra Roma y que llevó al poder en Jerusalén, por un breve lapso de tiempo, al partido popular, fuertemente impregnado de ideología mesiánica. El aumento de la conflictividad social en este período no se puede negar y autores tan lejos de toda sospecha como el católico conservador Daniel Rops se ven obligados a admitir esa realidad «¿Reinaba la armonía entre las clases? la verdad obliga a decir que

no... » (Rops, 1961:176-177). También Flavio Josefo, el historiador judío de la época, no se recata en describir la situación social de Palestina en vísperas de la rebelión contra Roma como el de una sociedad sumida en los enfrentamientos sociales. «Los poderosos trataban mal al pueblo y éste se esforzaba por matarles a ellos. Aquéllos deseaban actuar como tiranos, mientras que la multitud anhelaba acciones violentas y saquear los bienes de los ricos» (B. J. VII, 260)

Un ejemplo evangélico de lo que estamos diciendo lo podemos encontrar en el comportamiento de los campesinos frente a los enviados por el rico propietario en la parábola de la viña (Mc 12, 1-8; Mt 21, 33-46; Lc 20, 9-19). El relato, aunque metafórico, atestigua la violencia que debía acompañar en muchas ocasiones una lucha de clases que no se puede negar.

El escenario principal de ese enfrentamiento, como es lógico, era el campo, donde el pequeño campesino debía sufrir con rabia a esa clase de propietarios de grandes dominios que había sabido adquirir y acrecentar sus bienes, lo mismo que aquellos a quienes Isaías ya acusaba «de añadir casas a casas, campos a campos, hasta acabar el término» (Is 5, 8). Frente a esos acaparadores el agricultor invocaría al profeta Miqueas (Miq 2, 1) y pediría para ellos la maldición divina. Cuando se desató una gran hambruna en Judea, posiblemente en el 44 o en el 46 (e. v.), el bandidismo social se recrudeció en los campos de Palestina como una clara manifestación de esa lucha de clases (A. J. V, 2). En el mismo inicio de la revuelta contra Roma, una de las primeras medidas que adoptó una facción de los revolucionarios fue quemar los registros de deudas que se archivaban en un edificio anejo al palacio en Jerusalén (B. J. II, 427).

En la ciudad se vivían también las tensiones sociales. El Talmud nos informa hasta de una huelga protagonizada por empleados del Templo que se negaron a preparar los panes de oración, el incienso y a enseñar a cantar a los fieles. Si tenemos en cuenta que estos obreros estaban mejor pagados que otros nos podemos hacer idea de la situación general, aunque es cierto que sólo poseemos esta referencia, debido a la naturaleza religiosa del escenario donde se produjo el conflicto (Jeremías, 1977:42).

La casta sacerdotal había perdido poder y prestigio desde que dejó a los escribas como especialistas de la santa Ley y, sobre todo, desde que los romanos y los príncipes herodianos domesticaron a sus jefes. Pero continuaba constituyendo un importante estrato de las clases dirigentes, encarnadas en el relato evangélico por los saduceos y los herodianos. Esta amalgama de privilegiados era odiada por el resto de la población, y no sólo por el pueblo bajo sino también por los fariseos que representaban a las capas intermedios de la sociedad palestina.

Con la catástrofe del 70, saduceos y herodianos desparecerán de la historia y, naturalmente, el judaísmo posterior, dominado totalmente por los fariseos, conservará un pésimo recuerdo de los que habían sido poderosos. He aquí cómo, a fines del siglo I, eran juzgadas las grandes familias sacerdotales más famosas en los últimos tiempos anteriores a la revuelta contra Roma:

«¡Ay de mí Por la estirpe de Boeto, ay de mí por su látigo!
¡Ay de mí por la estirpe de Cantharos, ay de mí por su pluma! (pluma que firma decretos injustos)
¡Ay de mí por la estirpe de Anás, ay de mí por su silbo! (silbido de la serpiente)
¡Ay de mí por la estirpe de Ismael, hijo de Fiabi, ay de mí por su puño!
Ellos son Sumos Sacerdotes, sus hijos tesoreros,
sus suegros magistrados del Templo.
¡Y sus siervos vienen con mazas a apalearnos!» (Tosefta Menahoth, XIII, 21; Pesakhim, 57 a, Bar.)

En el *Testamento de Moisés*, un escrito apocalíptico de la primera mitad del siglo I, el autor, más radical que el anterior, arremete contra la hipocresía de los saduceos. «Reinarán entre ellos hombres malsanos e impíos, aparentando ser justos… serán hombres falsos, contentos de sí mismos, hipócritas en todos sus asuntos y amantes de banquetes a cualquier hora del día, glotones insaciables. Devoradores de los bienes de los pobres, que dicen obrar así por una justicia…Y aunque sus manos y sus mentes se ocupen de cosas impuras, su boca será grandilocuente, llegando a decir: «No me toques, no sea que me manches en la posición que ocupo...» (TestMo, 7).

Ni los fariseos se verían libres de estas críticas. Es posible que ciertos elementos del pueblo bajo pudieran ver con rabia a aquellos que, algo mejor situados económicamente, sólo se preocupaban de hostigar al resto con la estricta observancia de la Ley, haciendo gala de su santidad y sabiduría. Resulta revelador lo que el mismo rabino Akiba decía a sus discípulos: «Antes de ser escriba pensaba: «¡Ah, si tuviera uno en las manos, lo mordería como un asno!» —Como un perro, quizá bastara dijo un discípulo. –¡No, como un asno!– replicó el sabio. –¡Pues un asno muerde mejor, tritura los huesos!» (Pesakhim, 49, b.) Debemos recordar que muchos escribas e intérpretes de la Ley debían estar próximos o pertenecer a la secta de los fariseos.

Pero en la Palestina de aquel tiempo el conflicto social no sólo reavivaba el viejo odio del pobre frente al poderoso ya que adquiría múltiples matices en función de otros antagonismos de naturaleza comunitaria o religiosa. Por ejemplo, el desprecio que el judío ortodoxo sentía por los llamados *am-ha-arez* estaba preñado de violencia social.

La palabra *am-ha-arez* significa el «pueblo de la tierra» y servía para designar a grupos humanos muy diversos. En el origen eran las gentes de distinta procedencia que, durante la deportación en Babilonia, se habían asentado en las tierras de Palestina aprovechando el relativo vacío dejado por los judíos. Eran pueblos de orígenes mezclados: samaritanos, arameos, filisteos, hasta mesopotámicos; a todos estos, los judíos vueltos al país, no les perdonaron nunca esa usurpación. Pero el término *am-ha-arez* también servía para denominar a los circuncisos que no respetaban la Ley. Sobre estos se proyectaba de modo particular un odio absolutamente visceral del que el Talmud recoge algunas muestras.

El rabino Hillel, al que se suele citar como ejemplo del humanismo judío de la época, decía de los *am-ha-arez* : «No tienen conciencia y son menos que hombres»; Rabí Jonatán deseaba que se abriera en canal a cada uno de esos miserables. Un dicho popular aseguraba «Un judío no debe casarse con la hija de un *am-ha-arez*». ¿Por qué? Porque el libro santo del Deuteronomio, en el capítulo XXVII, dice: «¡Maldito quien tuviere trato

con una bestia!». En cuanto al rabino Eleazar, enseñaba: «Está permitido descuartizar a un *am-ha-arez* el día de Sabat, e incluso hasta el de la fiesta de las Expiaciones» (Rops, 1961:169).

A medida que en la comunidad judía los doctores de la Ley cobraron más influencia, el desprecio por el *am-ha-arez* fue creciendo, reforzado por las opiniones de estos hombres respetados por su sabiduría. Y aunque parece seguro que el odio a los *am-ha-arez* tenía causas más religiosas que sociales este antagonismo venía a sumarse a los otros de naturaleza menos espiritual.

En la actualidad, cuesta comprender determinadas formas de enfrentamiento y de protesta social que se daban en el mundo antiguo. Al hombre contemporáneo, inmerso en la sociedad industrial, le parece extraña una forma de lucha de clases como la anachoresis. La anachoresis, bien documentada sobre todo en el Egipto Ptolemaico (Rostovtzeff, 1926/1972, T I:215-216), era la huida del esclavo o del campesino empobrecido para llevar vida de anacoreta o para buscar el amparo de un templo. Esto que podríamos interpretar en primera instancia como un fenómeno religioso suponía, en realidad, una forma de lucha social generada por las condiciones peculiares de la economía antigua. Bajo el actual sistema económico la «fuga» del puesto de trabajo difícilmente puede preocupar a los empresarios y al gobierno. Pero en el Egipto del período helenístico y del período romano, la anachoresis favoreció la descomposición de la economía del país y fue una forma más de protesta contra las agobiantes condiciones de vida y el cobro de impuestos. En el mundo judío del siglo I nos hemos encontrado con casos parecidos de este tipo de fenómeno, como es, por ejemplo, la comunidad del Qumrán.

Una pequeña minoría, posiblemente procedente del partido revolucionario de los antiguos asideos, decepcionada con los resultados de la rebelión macabea, creó una comunidad sectaria en la localidad de Qumrán, situada al noroeste del Mar Muerto. Durante mucho tiempo se identificó a esta comunidad con los esenios. Hoy se cree (García, 1992:41) que era una escisión temprana de dicha secta, mucho más numerosa y extendida por toda

Palestina. En las excavaciones practicadas en la zona durante los años 1951-1956 se descubrieron numerosos documentos que habían formado parte de la biblioteca de esa comunidad asentada allí durante unos cien años (130-30 a. e. v.) para, al cabo de otros treinta de ausencia, volver a ocuparla hasta el final de la gran rebelión judía contra Roma (66-70 e. v.). Según algunos historiadores, la secta, pudo servir de refugio para personas necesitadas o desposeídas que escapaban de una vida de explotación, practicando así una forma de anachoresis. Roitman (2000) nos dice que el ventajoso emplazamiento de la comunidad y las formas de vida comunitaria debieron ser atractivas para la gente, «principalmente en épocas de crisis económica».

La comunidad de Khirbet Qumrán, impregnada de ideas apocalípticas, practicaba un comunismo primitivo y estaba claramente enfrentada a la clase dirigente judía. Algunos manuscritos nos muestran el desprecio que los sectarios sentían por los que administraban el Templo, y señalan como se preparaban para la victoria definitiva de Dios sobre los usurpadores que en aquellos momentos ostentaban el poder. La secta rechazaba la legitimidad en una misma persona de los cargos de sacerdote y de rey instaurada por los asmoneos, y sus críticas se acrecentaron cuando los herodianos y los romanos se dedicaron a quitar y poner pontífices que eran meros títeres. Por eso, para los qumranitas sus enemigos más inveterados y aborrecidos eran los sumos sacerdotes de Jerusalén que explotaban al pueblo de Dios y las fuerzas romanas ocupantes que recrudecían esa explotación.

En un manuscrito llamado Rollo de la Guerra, los miembros de la congregación se preparaban para luchar contra ellos en la definitiva batalla apocalíptica. Ésta debía tener lugar al final de los tiempos, cuando los Hijos de la Luz, los integrantes de la secta, aplastaran a los Hijos de las Tinieblas, los romanos, llamados en clave los «kittim». De hecho, acabó produciéndose una batalla contra Roma, cuando el general y futuro emperador Vespasiano pasó por la región camino de Jerusalén a comienzos del verano de 68 (e. v.). Los restos arqueológicos encontrados, con puntas de flecha romanas esparcidas por todo el lugar atestiguan la destrucción total de la comunidad. En un último acto de desesperación, los miembros de la

secta se llevaron los manuscritos sagrados a las cuevas vecinas y los escondieron en ellas, debidamente enrollados en el interior de cántaros tapados con cuencos, y no volvieron a la luz hasta que en 1947 dio con ellos, por casualidad, un pastor beduino.

Este crispado trasfondo social tenía forzosamente que repercutir en la forma en que se articulaba el poder político en Palestina. Para algunos historiadores la disgregación del bloque de poder y el enfrentamiento entre las elites judías fue una de las principales causas que permiten explicar el levantamiento que se produjo contra Roma en el año 66 (Goodman, 1995:36-42). No obstante, los escenarios que se podían dibujar sobre esos enfrentamientos eran ya conocidos. Las querellas dinásticas o la lucha por el poder dentro de las clases dirigentes habían jalonado toda la historia de Israel pero, como en ocasiones anteriores, la presión de una potencia exterior, en este caso el Imperio romano, operaba como efecto multiplicador de la crisis política.

La pugna por el trono entre Hircano y Aristóbulo era lo que había propiciado la intervención directa de Roma en Palestina. Este enfrentamiento entre la elite judía, como otros que le habían precedido en el pasado, no era más que una disputa entre facciones del bloque social dominante, disputas que el pueblo sufría como comparsa y víctima de esas luchas. Pero cuando la independencia nacional o la integridad religiosa estaban en peligro, esas querellas podían conducir a que el bloque de poder se disociara gravemente, propiciando así la pujanza de elementos procedentes de otras capas de la población. La incapacidad de la clase dirigente judía para salvaguardar su existencia como comunidad política independiente había posibilitado en tiempos pasados la promoción a las más altas jerarquías de gentes salidas de las capas populares. Así había sucedido con David frente al peligro filisteo o con los Macabeos ante Antíoco IV Epifanes.

Lo mismo sucederá con la intervención romana. Los romanos ejercieron al principio una influencia estabilizadora. Herodes I, su *rex socius*, logró mantener el país bajo control, pero sólo a base de una extraordinaria represión y una asombrosa habilidad. Después de su muerte en el año 4 (a. e. v.)

las tensiones latentes salieron a la superficie. Bajo el reinado del tirano idumeo, el bloque social dominante (sacerdotes del Templo, terratenientes y ricos comerciantes) mantuvo su unidad pero, a la muerte del déspota, la desintegración se va a precipitar ante la presión de pequeños y medianos propietarios que aguijoneados por la crisis quieren resucitar un gobierno pseudodemocrático en torno a la institución del Sanedrín, combinada con el empuje popular que pretende un mayor grado de participación y, sobre todo, la solución a algunos de sus problemas económicos. Josefo en sus obras hace numerosas alusiones a ese proceso de descomposición; veamos a modo de ejemplo uno de los apuntes que nos brinda el historiador judío relativo a las luchas en el seno de la propia casta sacerdotal.

«Por este tiempo el rey Agripa confirió el pontificado a Ismael, hijo de Fab. Se originaron disensiones entre los pontífices y los sacerdotes y principales de Jerusalén. De tal modo que cada uno de los sectores se puso al frente de una banda de hombres muy decididos y revoltosos. En los encuentros se injuriaban mutuamente y se apedreaban, sin que nadie los llamara al orden, como si se tratara de una ciudad privada de jefes. Fue tan grande la audacia de los pontífices, que exentos de toda vergüenza enviaron a sus siervos a las eras, para que se apoderaran de los diezmos que pertenecían a los sacerdotes [bajo clero]. Por lo cual aconteció que algunos de los sacerdotes, cuya situación familiar era muy pobre, murieran por falta de alimentos. Es así como la violencia de los facciosos se imponía sobre el derecho» (A. J. XX, 8, 8).

Por otro lado, las diversas posturas que se adopten frente al ocupante romano acelerarán la división y el enfrentamiento entre las elites. La alta casta sacerdotal, profundamente desprestigiada, sigue controlando el Templo pero se ve enfrentada a los rabinos y escribas que dominan las sinagogas. Pocos son ya los judíos que creen en la integridad de un Sumo Sacerdote capaz de liderar al pueblo en los momentos difíciles. La misma monarquía sufre también un grave deterioro en su imagen simbólica como institución. Los ricos terratenientes y prósperos comerciantes que le habían brindado su apoyo en tiempos de Herodes el Grande perciben ahora que su futuro como clase influyente depende más de las buenas relaciones

que establezcan con el ocupante que de la pleitesía que rindan a los príncipes vasallos de Roma.

Las «clases medias», haciendo del integrismo religioso su caballo de batalla, también sufrirán un proceso de disgregación. Los fariseos más radicales terminarán optando por la lucha a ultranza frente al ocupante pagano, mientras que el sector más moderado se replegará sobre su escrupuloso respeto a la Ley adoptando formas de resistencia pasiva hasta terminar siendo arrastrado por la marea revolucionaria.

La facción más radical, abiertamente antiimperialista y popular, estará representada por los zelotas, que iniciaran muy pronto la lucha armada, agudizando así mucho más las contradicciones sociales y políticas existentes en el seno de la sociedad palestina.

En ese proceso la mayor parte de la clase dirigente optará por apoyarse en el invasor como mejor baluarte para defender sus intereses. Esta fracción, numéricamente pequeña, verá reducida su autoridad política y se limitará a ejercer el poder al amparo de las legiones. Para ellos, en aquel período turbulento, bastaba con confiar en la voluntad divina y en las águilas imperiales. Como muy bien dirá Josefo, expresando el sentir de esta elite, la alianza con Yahvéh era segura ya que «Dios también está de parte de los romanos». (B. J. II, 390). El rabí Janina ben Dosa se mostraba más temeroso de Dios, y sobre todo más temeroso de los radicales, por eso decía: «Reza por el bienestar del gobierno [romano], pues si no existiera el miedo a aquel, uno devoraría al otro en vida» (Pirkei Avot 3, 2).

Esta opción de colaboracionismo con el ocupante ahondará más las diferencias de las viejas clases dirigentes con el resto de la población. Pero ningún bloque social hegemónico puede mantener su cohesión ante la presión del resto de la sociedad en momentos de crisis. Por eso, debió haber elementos de esos estratos sociales que se inclinaron por el partido popular, anteponiendo los intereses nacionales a los de clase y vinculando su destino al de la mayor parte de la población. Este pudo ser el caso de del aristócrata Eleazar, jefe de la guardia del Templo, quien declaró la guerra a Roma al ordenar la suspensión de los sacrificios que rutinariamente se

ofrecían en nombre del emperador (B. J. XI, 409), o el de tantos otros que apoyaron la revuelta contra Roma.

Goodman sostiene que en vísperas de la revuelta la elite judía estaba desarticulada y era incapaz de cumplir el papel que desempeñaba en otras provincias imperiales facilitando una labor de intermediación y control entre Roma y el pueblo dominado. Las razones que aduce el historiador para explicar esa falla guardan una estrecha relación con las formas de concebir el poder y el prestigio social entre los judíos. Ya hemos hecho mención al desprestigio que había experimentado la figura del Sumo Sacerdote. Tampoco los posibles pretendientes al trono vinculados a la dinastía herodiana contaban con mayores simpatías entre la población.

Por otra parte, tampoco las fuentes de prestigio social que estructuraban las elites de poder en otros rincones del Imperio eran las mismas en Palestina. La estirpe o el linaje confería poder, pero por si sola no otorgaba el suficiente prestigio como para que una sola familia pudiera investirse de autoridad sin contar con el apoyo de otras del mismo rango. El conocimiento de la Ley y la sabiduría daban, sin duda, un gran prestigio social pero tampoco era suficiente como para reclamar el derecho al poder. Muchos de los personajes más reconocidos en ese terreno procedían de las clases populares y carecían de la riqueza suficiente para impulsar esa pretensión. A esto debemos sumar que la sabiduría y el conocimiento de la Ley se enfrentaba a la diversidad de escuelas o corrientes que existían en el seno de la sociedad judía: saduceos, fariseos, esenios u otros, lo que imposibilitaba que nadie pudiera alzarse como rector espiritual del conjunto de la comunidad.

Tampoco la riqueza era una fuente que concediera legitimación por sí misma, la tradición deuteronómica impedía a los ricos investirse sin más de autoridad. La ideología redistributiva que subyacía en la Ley y que se plasmaba en una institución como el jubileo por la que, teóricamente, cada cincuenta años debía redistribuirse la tierra para evitar su concentración en manos de los poderosos dificultaba que la acumulación de riquezas se convirtiera en fuente de legitimidad. El poder económico podía suscitar envi-

dia u odio pero raramente admiración y no confería automáticamente el prestigio social que esta condición daba en otras provincias imperiales. La forma de hacer ostentación de la riqueza, o la manera de ejercer la caridad en el mundo judío eran distintas al romano, lo que había imposibilitado la aparición de clientelas extensas o numerosas en las que apoyar las pretensiones de las ricas familias para pugnar por el poder. Es verdad que existían bandas violentas al servicio de los intereses de algunas familias prominentes, pero estos elementos, que podríamos considerar como matones, no implicaban a segmentos sociales numéricamente significativos y no se podían equiparar a las clientelas del mundo romano. En definitiva, la elite judía en vísperas de la gran revuelta contra Roma se hallaba dividida, fragmentada y enfrentada, y sus miembros eran incapaces de encauzar las crecientes manifestaciones de descontento entre la población que, teóricamente, deberían controlar (Goodman, 1995:163-185).

En conclusión, podemos decir que la dominación imperialista aceleró la crisis económica y social, resquebrajó la unidad del bloque de poder y propició que amplios sectores de la sociedad se mostraran favorables a las soluciones más radicales. La necesidad de un mesías se hizo imperiosa para una gran parte del pueblo judío; y en esta atmósfera se desarrolló la vida de Jesús y los primeros pasos de sus seguidores.

El hijo de David

Esa masa de jornaleros, pequeños propietarios arruinados y resentidos, que ven con tanto odio a su rico vecino como al romano símbolo del impuesto injusto, se va a convertir en terreno abonado para el mesianismo. Para la mayoría de los judíos no era posible que Dios hubiera abandonado a su pueblo para siempre entregándolo a una dominación impía; habría de llegar el día en que manifestara su poder y su justicia enviándole a Eretz Israel un mesías.

Las creencias mesiánicas no son una aportación tardía en la historia de la religión israelita sino que empezaron a manifestarse desde época tempra-

na. Entendidas en su sentido estricto, pueden definirse como la espera de un Rey Ungido a través del cual Yahvéh llevaría a cabo su intervención salvadora. Este lugarteniente de Dios, imagen ideal del soberano por oposición al rey empírico, estaba investido de una dignidad incomparable por ser un enviado de Yahvéh, un soberano a la vez temporal y religioso cuya autoridad se extendería a todo Israel e incluso a la Tierra entera. Los profetas de los siglos VIII y VII (a. e. v.) heredaron todos estos componentes y con su obra los proyectaron hacia el futuro.

Pero la investigación moderna, en parte poderosamente influida por la doctrina cristológica occidental, ha tendido a borrar la visión tradicional judía del mesías como un rey davídico. Tal y como denuncia Geza Vermes (1984:140) el estudio de la literatura intertestamental ha dado lugar a afirmaciones tales como «la palabra mesías no tiene contenido concreto» y, «aunque quizás hubiese... tendencia a relacionar especialmente la palabra (mesías) con el esperado Hijo de David... existe aún una amplia gama de diferencias de detalle».

Estas interpretaciones han culminado con la temeraria afirmación de que en la época precristiana no existió una expectativa generalizada sobre la llegada del mesías, remitiendo este tipo de creencias a fechas posteriores a la destrucción de Jerusalén en el año 70. Fue entonces —según estas tesis (Neusner, 1984)— cuando se generalizaron como resultado de la reflexión académica rabínica las creencias sobre la llegada de un mesías salvador. Por lo tanto, resultaría una simplificación decir que los judíos, antes de ese momento, habían esperado una figura de esas características con tintes nacionalistas y políticos como era el mesías davídico.

Es cierto que las ideas de un renacer glorioso de Israel puestas en circulación por algunos profetas, siglos atrás, se difuminaron durante un largo período de tiempo para reverdecer con el libro de Daniel bajo el gobierno de Antíoco IV Epifanes. Pero en su forma general y en cuanto que afectaba al futuro de la nación, la esperanza mesiánica no murió con la desaparición de la profecía. En los últimos siglos precristianos y, sobre todo, en el siglo I (e. v.) revivió con mayor fuerza, como lo demuestran claramente

algunos textos apocalípticos, los manuscritos de la secta del Qumrán o los escritos de Josefo. En todo este legado literario encontramos testimonio de que estas expectativas sobre una prosperidad nacional definitiva mostraban también la esperanza de un mesías o, si se quiere, de distintas figuras mesiánicas.

En cuanto al período subsiguiente a Jesús, sobran las pruebas de la viveza alcanzada por la esperanza mesiánica. Los numerosos movimientos políticoreligiosos de la época de los procuradores (44-66 e. v.) demuestran con cuánta ansiedad era esperada la milagrosa intervención de Dios en la historia. Incluso Josefo admite que la esperanza mesiánica fue una de las más poderosas palancas que movió la gran rebelión contra Roma. Los mismos romanos estaban convencidos de que habían sido estas creencias y no la brutalidad de su ocupación, las que habían precipitado la sublevación del pueblo judío y así lo afirman tanto Tácito (*Historias*, V, 13) como Suetonio (*Vida... Vespasiano*).

Sin embargo, hemos de reconocer que la literatura apocalíptica nos ofrece una imagen desigual sobre este personaje enviado por dios. No podemos olvidar que este tipo de escritos procedían, en su mayor parte, de la diáspora, donde las tradiciones judías se prestaban más fácilmente a la reinterpretación bajo el influjo de otras creencias y corrientes del pensamiento. Así, los *Oráculos Sibilinos*, aunque tienen un acusado carácter apocalíptico, sólo recogen una breve mención al rey mesías (OrSib 3, 652-656). Sin embargo esa figura de la realeza aparece mucho más nítida en los *Salmos de Salomón* en los que se la vincula directamente con la casa de David (17, 21-31). En los targumes también se describe al mesías como rey victorioso «Cuán bello es el Rey mesías que surgirá de la casa de Judá. Ciñe sus lomos y sale a combatir contra los que le odian y da muerte a reyes y jefes» (Cit. Schürer, 1985, T II:680).

En cambio el *Libro de Henoc* parece relacionar la idea mesiánica con la imagen más difusa de «el Hijo del hombre». Lo mismo ocurre en otros casos en los que la condición atribuida al mesías, parece sobrenatural. Así, en el *IV Esdrás* su perfil se asemeja al de un ser celestial e incluso se le llega

a suponer como preexistente al mundo material. Mientras que otros textos de la misma naturaleza se limitan a desplegar su fantasía sobre el mundo por venir sin mencionar de modo claro la figura de un mesías.

Pero debemos tener presente que este tipo de escritos son el producto intelectual de una minoría ilustrada y que sus mensajes se debían difundir más en la diáspora que en el medio palestino, donde la gran masa de la población estaba compuesta por un campesinado mayoritariamente analfabeto. Eso no implica que estas especulaciones no tuvieran arraigo en las mentalidades colectivas de la época, tanto en el oriente mediterráneo como en el mismo Israel. En ese sentido no es tan relevante la influencia que pudieran ejercer los textos como los sentimientos generalizados que les dieron vida en su momento. Este tipo de producciones sólo se comprenden como el resultado de una inquietud colectiva muy extendida en el mundo judío de aquel tiempo.

La misma existencia de comunidades como la de Qumrán vienen a corroborar que esa esperanza mesiánica estaba muy difundida en distintos estratos de la población, y no sólo como especulación intelectual sino como vivencia personal, aunque las creencias sobre ese mesías esperado fueran difusas o se concretaran de modos diferentes para unos y para otros. Así, la secta de Qumrán, aparte de compartir el clásico concepto del rey mesías davídico, introdujo en el mesianismo judío una idea peculiar con su expectativa de un mesías sacerdotal. Precisamente este doble mesianismo sacerdotal y regio constituye el rasgo más característico de la secta que floreció a las orillas del Mar Muerto.

Pero todas estas visiones coinciden en anunciar la inminencia de un periodo de turbulencias, tras el cual se iniciaría una nueva y definitiva era de justicia y paz, confiriéndoles a sus vaticinios un marcado carácter escatológico. Por eso, uno de los rasgos de este tipo de literatura es orientar la fantasía apocalíptica en el sentido de un mesianismo supramundano. Como los textos apocalípticos, o los manuscritos del Mar Muerto, han acaparado la atención en las últimas décadas en la investigación teológica tradicional sobre el tema, los académicos han concluido por utilizar con exce-

siva frecuencia el término mesiánico como equivalente a escatológico. Así, la idea de que la esperanza mesiánica se resumía en el final de los tiempos y en la aparición de una nueva era de naturaleza espiritual y supramundana está muy extendida.

Pero el término escatológico no debería interpretarse en el sentido cristiano que tendría más tarde, según el cual este mundo material será reemplazado por otro espiritual. En los textos israelitas o judíos antiguos, el lenguaje escatológico alude a que la divinidad, pondrá fin a este mundo de injusticia e iniquidad aquí en la tierra, y lo sustituirá por otro de justicia y equidad, pero también aquí en la tierra. No se trataría de una destrucción cósmica, sino de una transformación cósmica mediante la destrucción del mal. El reino escatológico que instauraría el mesías sería pues un reino llevado a su perfección última y a su consumación ideal, pero aquí abajo, sobre el mundo real (Crossan/Reed, 2003:101-102).

Esta concepción de una escatología regeneradora en el plano material se ha visto corroborada por las investigaciones antropológicas sobre los movimientos indígenas en las antiguas colonias. Estudios como los de Métraux (1973) sobre el mesianismo entre los indios de América Latina, o los de Worsley (1984), sobre los «cultos Cargo»[12] en Melanesia contribuyen a avalar esa interpretación, digamos «materialista», del mesianismo escatológico judío.

Por eso se puede afirmar que lo que centraba la atención de los judíos del siglo I en Palestina era lo concerniente a la realidad más concreta y cercana, concibiendo el reino mesiánico como un renacer de la esplendorosa monarquía davídica. Podemos presuponer que la gran masa de judíos, más allá de las especulaciones de determinados círculos, cifraba sus expectativas en un mesías plenamente humano, un personaje regio descendiente de la casa de David. Un monarca terreno, aunque dotado por Dios de dones y poderes especiales que le permitirían librar a Israel de sus opresores, colocarla sobre el resto de las naciones e inaugurar una era de prosperidad material sin precedentes.

El origen de estas creencias descansaba tanto en la profética anterior como en la leyenda histórica alimentada por la memoria popular. La profecía sobre el mesías hijo de David tenía su origen en Isaías. «Saldrá un renuevo del tronco de Jesé [casa de David], un vástago brotará de sus raíces… Aquel día, la raíz de Jesé se alzará como enseña de los pueblos; a ella se volverán las naciones y será gloriosa morada» (Is 11, 1 y 10). La alusión a un futuro descendiente de la casa de David era clara, y es que la misma profecía tenía que estar influida por la leyenda del reino davídico.

Hemos de tener en cuenta que el reinado de David fue un momento glorioso en la historia de Israel. No sólo se venció el peligro filisteo sino que el pueblo judío logró constituirse en un próspero y poderoso Estado respetado por sus vecinos. Pero después de unos cuatrocientos años la casa de David dejó de gobernar y su reino dejó de existir. El pueblo judío había perdido su independencia. Fue este acontecimiento dramático lo que dio pie a lo que verdaderamente puede denominarse la idea mesiánica: la esperanza y la creencia de que el pueblo judío recuperaría su libertad y retornaría a ese esplendor pretérito. ¿Y de qué otro modo podía imaginarse tal libertad salvo en términos de un reino judío resucitado bajo un vástago de la casa de David, de una familia que había tenido el poder durante más tiempo que la mayoría de las dinastías de la historia? De aquí, la tradición persistente, según la cual, el mesías debía ser de linaje davídico, y de aquí también, la idea de que debía nacer en Belén, el lugar de origen de David.

Es cierto que para algunos la idea mesiánica operaba sobre todo como una imagen apocalíptica que daría paso a una regeneración total. A esa creencia se habían incorporado otras, probablemente por influencia irania, sobre la resurrección de los muertos o sobre un juicio final en el que se premiaría a los justos y se castigaría a los malvados. Pero para la gente común la esperanza mesiánica debía concretarse en algo más próximo y cercano, relacionada con su propia liberación; con la expulsión de los romanos y con una era de prosperidad que les permitiera escapar de sus penurias. Esa tarea guerrera y política a un tiempo sólo podía acometerla alguien investido con la fuerza y realeza como la que en su día Dios concedió a David.

Lo generalizado de esta imagen queda ratificado por el uso que de ella se hacía en la oración. Cuando el campesino judío oraba y recitaba la vieja oración sinagogal de las Dieciocho Bendiciones, aprendidas de memoria, la cita mesiánica que en ella hacía la formulaba en términos de realeza.

La esencia de la llamada «Bendición a David» de las Dieciocho Bendiciones, es una jaculatoria muy explícita en este sentido. «Ten misericordia, oh Señor, Dios nuestro, y concede tus grandes mercedes a Israel tu pueblo, y a Jerusalén tu ciudad, a Sión, residencia de tu gloria; a tu Templo y morada; al reino de la casa de David, tu recto mesías. Bendito seas, oh Señor, Dios de David, Constructor de Jerusalén» (Cit. Vermes, 1984:142).

No cabe duda de que para el autor de esta oración el mesías no era una figura confusa. Se esperaba que fuese un rey enteramente humano del linaje de David, que triunfase sobre los gentiles y salvase y restaurase Israel. No se le pinta, claro está, como un simple «rey guerrero», pero su afán porque se establezca la justicia de Dios refleja la imagen del pensamiento mesiánico judío en general. Resulta sumamente dudoso que el hombre común, cuando rezaba por el mesías que había de venir no pensase decididamente en un futuro rey victorioso. Por eso cuando un hombre se proclamaba, o era proclamado «el mesías», sus oyentes pasaban a suponer de modo inmediato que se refería al redentor davídico y esperaban que combinase genio militar con rectitud y santidad.

De hecho, David había sido un mesías. En sentido literal, «mesías» o *mashiach* significa sencillamente ungido con aceite, y en el Pentateuco los únicos a los que se califica de ungidos o instruidos para ser ungidos eran los sacerdotes. El acto de ungir a un sacerdote vertiendo aceite sobre su cabeza formaba parte de la ceremonia por la que se le consagraba al servicio divino.

En el relato bíblico la primera persona ungida ceremonialmente sin ser sacerdote es Saúl, el primer rey de Israel. El profeta Samuel recibió instrucciones específicas de Dios en el sentido de que debía ungir a Saúl (1 Sm 9, 16). Con esta ceremonia se producía por primera vez el ritual que simbolizaba la transferencia del poder carismático-religioso al político-militar. Poder en última instancia delegado por Dios.

Podemos suponer que el peligro filisteo contribuyó a esa transferencia de poderes y debió implicar también la renuncia a ciertas formas de gobierno asambleario de las tribus, ya que Saúl fue un rey electo (1Sam 10, 20-26). Sin embargo, David se hizo con la corona real por la fuerza, luego de una prolongada lucha que hoy no dudaríamos en calificar en sus inicios como lucha subversiva.

Tras haber conseguido un puesto en la corte de Saúl por sus habilidades guerreras, David termina acaudillando a una facción de descontentos y se convierte en el cabecilla de un grupo armado en abierta rebeldía. El relato bíblico nos dice que Yahvéh había abandonado a Saúl por desobedecerle al no exterminar a los amalecitas y que el rey sentía tal envidia asesina hacia David que le obligó a a huir para ponerse a salvo.

Una lectura menos ingenua nos indicaría la existencia de serias disensiones en la dirección de la guerra y un profundo descontento entre algunos sectores del pueblo judío, tal vez por el reparto del botín o por el proceder despótico de Saúl. David, de origen humilde, aparecerá en ese escenario como el catalizador del sector más radicalizado de ese descontento popular. El talante pactista de Saúl para con el enemigo y la apropiación de la mejor parte de las riquezas capturadas debieron dar origen a las disensiones. Esta oposición, que anidaba incluso en el seno de la Corte, terminó por convertirse en una facción armada acaudillada por David. Veamos como la Biblia nos narra el origen de esta banda armada.

«David partió de allí y se refugió en la cueva de Adulán. Al saberlo sus hermanos y toda su familia, bajaron allí junto a él. Se unieron a él todos los que estaban en aprietos, los que tenían deudas y los descontentos. Y David se hizo su jefe; eran unos cuatrocientos hombres» (1 Sm 22, 1-2).

La composición del grupo deja poco lugar a la duda. David acaudillaba a unos hombres con problemas sociales y económicos. Los que «estaban en aprietos» y «los que tenían deudas». Desde el primer momento esta partida actúa como una fuerza armada, refugiándose en los montes (1 Sm 23, 14) y practicando el bandidismo político. Extorsiona a los ricos propietarios (1 Sm 25) y saquea los pueblos (1 Sm 27, 10). Sus actividades son teni-

das por subversivas y Saúl detecta en ellas un contenido social. «Saúl les dijo –¡Oídme, benjaminitas! ¿Acaso el hijo de Jesé os va a dar a todos vosotros campos y viñas, y os nombrará a todos jefes de mil y jefes de ciento?» (1 Sm 22, 7). Estas palabras pronunciadas por el monarca nos inducen a creer que la revuelta había generado ese tipo de expectativas.

La represión desatada por Saúl contra los sediciosos le enajenó el apoyo de la clase sacerdotal (1 Sm 22) y sirvió para que el número de partidarios de David creciera. El caudillo rebelde, por su parte, no dudó en buscar el apoyo de los mismos filisteos y se convirtió en vasallo del rey Aquis que le brindó bases seguras en su reino desde las que poder seguir operando (1 Sm 27).

Finalmente, tras la muerte de Saúl en la batalla de Gelboé, David ve la oportunidad para hacerse con la corona. En Hebrón es ungido como rey de Judá (2 Sm 4) y tras el asesinato de Isabaal, hijo de Saúl, también será ungido como rey de Israel, iniciando así un reinado de victorias continuadas sobre sus enemigos y de esplendor para la nación judía.

Lo que puede haber comenzado como un simple episodio de «bandidaje» político se convirtió en un nuevo tipo de movimiento, un movimiento mesiánico popular políticamente consciente que supuso el nacimiento de una nueva y poderosa monarquía. Los ancianos de las tribus de Judá e Israel, ávidos de un liderazgo eficaz en la guerra contra los filisteos, legitimaron el reinado de David convirtiéndolo en el nuevo ungido o mesías de Yahvéh.

Esta historia de exaltación al poder mediante la unción sagrada era conocida por los judíos del siglo I que anhelaban un mesías a imagen y semejanza de David, al que veían no sólo como monarca glorioso, sino también como audaz guerrero y victorioso caudillo próximo a las aspiraciones sociales del pueblo. ¿No habían sido los que «estaban en aprietos» y «los que tenían deudas» los primeros en seguir a David en su aventura de refundar el reino? ¿No había sido David ungido por el mismo profeta Samuel en los inicios de su carrera, convirtiéndose así en un mesías antes de ser aclamado como rey? ¿No había surgido este joven mesías de la más pequeña de las tribus de Israel y de una humilde familia?

Los mismos orígenes humildes y populares se podían recordar en el caso de los macabeos, que fieles a la Ley, también habían comenzado siendo considerados como simples bandidos y habían logrado finalmente fundar una dinastía que durante un tiempo engrandeció a Israel antes de caer en la perversión. Estos antecedentes anclados en la tradición sobre la realeza popular de origen subversivo son muy importantes para la comprensión de la forma social adoptada por los movimientos mesiánicos en época de Jesús.

Es cierto que cuando el pueblo judío invocaba a un mesías podía estar recreando aspectos muy distintos de este constructo cultural. Podía poner el énfasis en las esperanzas escatológicas, en la resurrección de los muertos o en el juicio final, pero todos lo imaginaban como un rey armado que expulsaría a los impíos tras una dura lucha y fundaría un reino de justicia social con ayuda de Dios.

IV

El lugar y el tiempo

El galileo

El mesías, que tan ansiosamente esperaban muchos judíos, debía pertenecer a la casa de David y nacer en Belén para que las profecías se cumplieran. Por eso Mateo y Lucas, en un tipo de relato «biográfico» más elaborado que el evangelio de Marcos, se proponen hacer nacer a Jesús en la ciudad de Belén y emparentarlo con la estirpe de David. Ambos evangelistas construyen con este fin sendas genealogías de José, padre de Jesús. La de Mateo (1, 1-17) empieza con Abraham, el primero de los patriarcas judíos, mientras que Lucas (3, 23-38) va más lejos y se remonta hasta Adán. Estos dos árboles genealógicos no son coincidentes aunque los dos convierten a José en descendiente de David. De este modo, los evangelistas consideraron que quedaba claramente establecido el linaje davídico de Jesús.

No obstante, este subterfugio terminará por generar otro problema al cristianismo posterior. La pretendida descendencia del rey David a través de José, que tanto Mateo como Lucas se empeñan en que aceptemos,

entrará en contradicción con otra creencia que acabará siendo muy apreciada por la Iglesia triunfante, a saber: la idea de que Jesús había nacido de forma milagrosa de una madre virgen. Si se admitía esto, José no sería realmente el padre carnal de Jesús y, por tanto, su pertenencia a la casa de David carecería de fundamento lógico.

Esta contradicción venía dada al querer conjugar uno de los rasgos fundamentales que debía tener el mesías judío: su linaje davídico; con la creencia también muy extendida en el mundo antiguo de que el nacimiento de algunos grandes personajes se debía a un hecho milagroso o extraordinario.

En primera instancia hemos de pensar que tanto Mateo como Lucas querían fundamentalmente vincular la historia del alumbramiento por una virgen con la pretensión de que Jesús era el mesías. Ambos evangelistas deseaban que se cumpliera la profecía de Isaías (Is 7, 14) relativa a que una «virgen» concebiría y daría a luz un hijo cuyo nombre debería ser Emmanuel (que significa: Dios entre nosotros), profecía que encajaría con la figura del mesías como un enviado de Dios. Esta manera de construir el relato es un claro ejemplo de «tradición ficcional». Si en Lucas sólo podemos presuponer esta intención, en Mateo no cabe ninguna duda ya que utiliza explícitamente la cita de las escrituras judías para avalar su pretensión.

El salto dado hasta imaginar una concepción milagrosa pudo deberse a un desconocimiento por parte de los evangelistas del texto hebreo en el que apoyaban su cita de Isaías. La lengua hebrea, en la que está escrita la profecía, tiene una palabra equivalente a mujer virgen que es *betulah*, pero esa no es la utilizada por Isaías en ese versículo ya que el profeta emplea otra distinta: *almah*, cuyo significado es simplemente: mujer joven.

Parece claro que tanto Lucas como Mateo, —que sí cita explícitamente al profeta— apoyaban su referencia en la Biblia griega de los Setenta en la que, en el pasaje en cuestión, aparece el termino *almah* traducido de un modo equívoco. El griego tiene una palabra específica: *neanis* (νεᾶνις), que corresponde al significado del término hebreo *betulah*. Pero la palabra *neanis* es relativamente rara. Puede que ésta fuera la razón por la cual los tra-

ductores de la Biblia utilizaran un vocablo mucho más corriente en griego como es *parthenos* (παρθένος) para traducir *almah*. Aquí puede radicar la clave explicativa sobre el origen del mito de la virginidad, ya que el término *parthenos* si que es equivalente al de virgen, en el sentido de mujer que no ha conocido varón.

Como los evangelios surgen en el mundo judío de la diáspora fuertemente helenizado, Lucas y Mateo no ven inconveniente en añadir a la filiación davídica de Jesús un nacimiento extraordinario. En definitiva, para sus lectores, buena parte de ellos gentiles convertidos a la nueva religión del cristianismo, la idea de un nacimiento divino no tenía nada de extraño y, a decir verdad, iba asociada a los nombres de grandes gobernantes y héroes.

Citaremos solamente un ejemplo que alude al origen divino de Augusto. Según Suetonio, Atia, la madre del que sería el primer emperador, había ido a una ceremonia solemne en honor de Apolo y había colocado su cama en el templo. Cuando se hubo dormido una serpiente se deslizó hasta ella, retirándose poco después. Al despertarse, se purificó, como si saliese del lecho conyugal; al momento apareció en su cuerpo una mancha en forma de serpiente que nunca pudo borrar, hasta tal punto que desde entonces jamás fue a los baños públicos. Nueve meses más tarde nació Augusto; por ello se le consideró como hijo de Apolo. (*Vida... Augusto*). Así pues, la expresión «hijo de (tal) dios» —frecuente en el mundo pagano para expresar la divinidad de los emperadores y de los reyes— provocó la aparición de historias que contaban su nacimiento divino. Plutarco, en su obra *Vidas paralelas de hombres ilustres*, recuerda igualmente la creencia de los egipcios sobre estos nacimientos y añade: «En cuanto a las mujeres no debe tenerse por imposible que se les llegue el espíritu de un dios y les infunda el principio de una concepción» (*Vidas... Numa Pompilio*).

En general, puede decirse que para los griegos y los romanos el abismo que separaba a un hombre de un dios no era tan insalvable como creían los judíos. Pero Mateo y Lucas, tal vez influidos por la tradición de los que verdaderamente habían conocido a Jesús, no podían renunciar por completo a la idea de que el padre de éste era realmente José, de ahí la cons-

trucción de las genealogías que vendrían a garantizar de modo seguro el linaje davídico.

Hemos de tener presente que la idea de un nacimiento virginal no fue aceptada en principio por muchos cristianos. Los ebionitas, judeocristianos palestinos a los que la Iglesia gentil declaró herejes, aceptaban a Jesús como el mesías, pero afirmaban que su condición era mortal y que era auténtico hijo de sus padres.

Si admitimos que lo fundamental en los orígenes de estos relatos era demostrar la mesianidad de Jesús sólo les restaba a los evangelistas hacerlo nacer en Belén, cuna de David, para establecer de modo definitivo otro de los requisitos que se pedía al mesías redentor. Mateo soluciona el problema del nacimiento en Belén dando por supuesto que era en esa población donde vivían José y María, y allí, como parece lógico, hace nacer a Jesús. Sin embargo, Lucas conoce otra historia que vincula el origen de Jesús con una población muy distinta, Nazaret. Eso obliga al evangelista a buscar una explicación que justifique el accidental nacimiento del mesías en la ciudad de David.

Lucas utilizará el recurso de un censo realizado por Augusto, del que hablaremos más adelante, para explicar porqué los padres de Jesús se debieron desplazar a Belén estando María en avanzado estado de gestación y de cómo fue allí donde nació casualmente el mesías esperado.

La duda de Lucas entre Nazaret y Belén, unido al hecho de que ambos evangelistas terminan convirtiendo Nazaret en la residencia definitiva de la familia, nos alertan sobre la falsedad del nacimiento de Jesús en la ciudad del antiguo monarca judío, Belén. Este nuevo caso de «tradición ficcional» buscaba que se cumpliera la profecía de Miqueas (5, 2) «En cuanto a ti, Belén Efrata, la más pequeña entre los clanes de Judá, de ti sacaré al que ha de ser soberano de Israel».

Realmente hemos de presuponer que Jesús de Nazaret debió de nacer en esta pequeña y olvidada población de Galilea y no en la prestigiosa Belén de Judea, y aun de esto podemos dudar. La duda sobre el origen nazareno

de Jesús vendría dada por la insignificancia de la villa. El hecho es que hasta el siglo VI, cuando ya el cristianismo es la religión oficial del Imperio y las peregrinaciones a los Santos Lugares son muy frecuentes, el nombre de Nazaret no aparece en ningún texto escrito no cristiano. No aparece ni una sola vez en el Antiguo Testamento, tampoco se le menciona en el Talmud judío, y Flavio Josefo, que en sus obras cita hasta cuarenta y cinco poblaciones de Galilea, no recoge el nombre de Nazaret.

Este silencio literario ha hecho dudar a muchos sobre la existencia misma de esta localidad en tiempos de Jesús. Hoy, gracias a las excavaciones arqueológicas realizadas en la actual Nazaret, sabemos que sí había en ese lugar un emplazamiento habitado mucho antes del siglo primero. Así mismo el hallazgo en 1962 de una inscripción epigráfica donde aparece el nombre de Nazaret ha venido a confirmar que la aldea en cuestión existía y que en ella pudo nacer, muy probablemente, Jesús. Pero ni siquiera ese supuesto goza de todas las garantías de la certeza. Lo que se puede afirmar con total seguridad es que Jesús era galileo y este origen sí que pudo marcar la trayectoria vital del personaje.

Galilea era en el siglo primero una región peculiar de Palestina, al haber sido incorporada plenamente sólo desde hacía cien años al mundo judío. En el siglo VIII (a. e. v.) el profeta Isaías escribía refiriéndose a ella como el «Distrito *(Gelil)* de los Gentíles» frase de la que se deriva el nombre de Galilea. La región era, por tanto, una zona en la que —frente a una gran masa de población pagana— los asentamientos de judíos se habían encontrado durante siglos en minoría. La situación de estos pequeños grupos era tal que, durante la rebelión macabea, el dirigente rebelde Simón Macabeo decidió trasladar a todos los habitantes judíos de esa zona al territorio de Judea. Finalmente, con el triunfo de la revuelta, los refugiados volvieron a sus hogares, quedando el norte de Galilea y sus distritos adyacentes anexionados definitivamente a finales del siglo II (104-103 a. e. v). En esta política de inserción forzosa los judíos obligaron a los vencidos a «circuncidarse y vivir de acuerdo con las leyes» (A. J. XIII). Por eso, se puede decir que el judaísmo como religión dominante en Galilea era un fenómeno relativamente reciente.

Ese pasado gentil se veía acentuado por su situación geográfica ya que Galilea era una región rodeada de territorios no judíos. Al norte estaban las ciudades siriofenicias de Tiro y Sidón. Hacia el oeste lindaba con la Tolemaida (Acre) y el monte Carmelo, zonas ambas pobladas principalmente por gentiles. Al este se localizaban las también paganas Gaulanitis, Hippos y Gadara. Y al sur, Galilea, se hallaba separada de Judea por el territorio helenístico de Escitópolis, y la provincia de Samaria. Todo esto contribuía a convertir esta región en un territorio cerrado, dicho de otro modo, Galilea era un enclave judío cuya identidad, en el período del Nuevo Testamento, descansaba fundamentalmente en su integridad religiosa. No obstante, esa integridad era constantemente puesta en duda por el judaísmo tradicional que no dejaba de ver a los galileos como unos conversos poco escrupulosos con el cumplimiento de la Ley.

El epíteto *am-ha-arez*, con toda la carga peyorativa que tenía, solía aplicárseles a los galileos, haciendo referencia a lo poco respetuosos que eran en la estricta observancia de las normas religiosas. El judaísmo rabínico y fariseo contribuía con su rigidez legalista a fomentar ese menosprecio. Se le atribuye al prestigioso fariseo Yohanan ben Zakay, adalid de la restauración judía tras la destrucción de Jerusalén, haber exclamado: «¡Galilea, Galilea, tú odias la Torá!». Sean o no auténticas, estas palabras muestran que los galileos tenían reputación de no estar muy dispuestos a preocuparse demasiado de escrúpulos fariseos; y en las citas rabínicas, el calificativo «galileo» era sinónimo de chusma maldita y sin Ley.

De esta actitud despreciativa que mostraba el viejo judaísmo frente a los galileos nos ofrecen algunas muestras los mismos evangelios canónicos. Así, en el cuarto evangelio se puede leer la reacción que tuvo Natanael cuando Felipe le dijo: «Hemos encontrado a aquel de quien escribió Moisés en el libro de la Ley, y del que hablaron también los profetas: es Jesús, el hijo de José, el de Nazaret. Exclamó Natanael: ¿Nazaret? ¿Es que de Nazaret puede salir algo de bueno?» (Jn 1, 45-47).

En el mismo evangelio de Juan, el capítulo 7, es un auténtico compendio de los prejuicios judíos sobre los galileos. «¿A caso va a venir el mesías de

Galilea?... Lo que ocurre es que esta gente, que no conoce la Ley se halla bajo la maldición». Y cuando Nicodemo, que era fariseo, toma partido por Jesús, se le silencia con una pregunta no sobre sus creencias sino sobre su origen: «¿También tú eres de Galilea?» (Jn 7, 42, 49 y 52). Ser galileo en tiempos de Jesús no pasaba desapercibido, y al que lo era se le miraba con recelo.

A la desconfianza religiosa debemos sumar el desprecio de las elites cultas y urbanas frente a la ignorante población campesina de Galilea. La región era predominantemente agrícola y estaba poco urbanizada. El mismo Jesús es un producto de ese mundo rural si admitimos el relato evangélico. Sus metáforas son principalmente agrícolas. La mies, los sembradores, las malas hierbas, el grano de mostaza, hasta los lirios del campo son referencias que nos remiten a un mundo de labradores y campesinos. En los evangelios no aparecen mencionadas ninguna de las grandes poblaciones de Galilea y no se habla ni una sola vez de Séforis, la más importante ciudad, situada a sólo seis kilómetros de Nazaret. Por el contrario y como contraste, Cafarnaún, que es un escenario que frecuenta Jesús, sólo es citada una sola vez en todos los escritos del cosmopolita judío que fue Josefo.

Esta imagen campesina de Jesús se podía hacer extensiva a la mayor parte de la población Galilea, que era considerada por las elites de Jerusalén como formada por gentes ridículas e ignorantes. Una de las pullas más comunes contra los galileos era que no hablaban correctamente el arameo, provocando así las burlas de los judíos.

La variante dialectal del arameo que se hablaba en Galilea oscurecía la distinción entre las diversas guturales y apenas pronunciaba las haches. Esto era percibido rápidamente por los habitantes de Judea, que tenían a gala la precisa pronunciación del dialecto sureño. En el patio de la casa del Sumo Sacerdote, reconocen a Pedro como discípulo de Jesús en cuanto abre la boca: «No hay duda de que tú eres uno de ellos, se te nota el acento» (Mt 26, 73).

En suma, para los fariseos y rabinos del primer siglo y principio del segundo, los galileos, no sólo no respetaban la Ley como era debido, sino que además eran unos completos patanes.

Esa tierra, mirada con recelo y desprecio por los judíos de estirpe, gozaba, no obstante, de una situación política algo menos humillante que la padecida por la soberbia Judea ya que Galilea no sufría de modo directo la ocupación romana. Tras la deportación de Arquelao a la Galia en el año 6 de nuestra era, el gobierno de Judea fue asumido directamente por los romanos. Sin embargo, Galilea desde el año 4 (a. e. v.) al 39 (e. v.) —esto es a lo largo de toda la vida de Jesús— fue administrada por el tetrarca herodiano Antipas, y luego por un rey judío, Agripa I (39-44 e. v.). Roma no apareció en escena de modo directo hasta 44 (e. v.), y aun entonces, la región del lago Tiberíades volvió a estar bajo la jurisdicción de Agripa II desde año 54 al inicio de la gran rebelión en el 66.

Los herodianos eran la aristocracia nativa de la región y ellos la gobernaban. Los administradores de las 204 ciudades y pueblos de Galilea, así como de la región de Tiberíades, eran todos galileos. También lo eran los recaudadores de impuestos, cuyo deber era llenar las arcas del tetrarca y sólo indirectamente las del emperador.

Como ya hemos dicho más arriba la Galilea de Jesús era populosa y rica en agricultura dada la extraordinaria fertilidad de la tierra. Excedentaria en su producción de trigo también lo era en la aceite de oliva, que se exportaba en grandes cantidades para los judíos de Siria, Babilonia, Media, Egipto y Capadocia, regiones de la diáspora que carecían de este importante artículo. Esta rica industria agrícola, junto con la pesca del lago y el trabajo en las artesanías normales, que exigía la vida diaria, habían permitido el desarrollo de una sociedad poco estratificada basada en la economía familiar y en la explotación de grandes propiedades pertenecientes a la realeza. Consta la existencia de extensas fincas en la llanura de Jezrael; así, la reina Berenice poseía haciendas junto al torrente Quisón, donde Galilea limita con el territorio de Tolemaida (Josefo, *Vida* 119). De los papiros de Zenón se desprende también la existencia de grandes fincas en la llanura septentrional de Séforis.

Pero comienzos del siglo I (a. e. v.) la región había comenzado a experimentar un lento proceso de transformación que implicaba la disolución de

esa estructura tradicional. Fue durante el reinado de Antipas, de quien sabemos positivamente que construyó palacios en Séforis y Tiberíades, cuando las elites urbanas de Galilea empezaron a introducir reformas que acusaron aún más la división social. Ese, digamos, proceso «modernizador» en la región fue espoleado por la oligarquía herodiana a través de una política constructiva en las ciudades, lo que suponía el incremento de la productividad y de la explotación de las zonas rurales circundantes. Como había sucedido en tiempos de Herodes el Grande en Judea, los edificios de Séforis y Tiberíades se levantaron a expensas de la riqueza generada por la agricultura y procedente de la mano de obra campesina.

Pero la Galilea de Antipas apenas estaba conectada con una red comercial internacional, y por lo tanto en ella cobraban una mayor relevancia los campos, los viñedos y los olivares como principales fuentes para la captación de recursos. Se hizo necesario recurrir a métodos agrícolas más productivos; se acortaron los períodos de barbecho, y fue preciso utilizar mayor cantidad de mano de obra. El policultivo tradicional en la pequeña propiedad, fuente de sustento de la economía familiar, disminuyó a medida que se incrementaba el monocultivo, y de ese modo los campesinos quedaron todavía más expuestos a los peligros de las malas cosechas o la sequía. A medida que las familias de agricultores estaban en peores condiciones de cumplir con sus obligaciones tributarias o se endeudaban comprando los aperos necesarios para labrar sus campos, sus tierras fueron pasando a manos de otros propietarios y las dimensiones de las fincas aumentaron, creciendo la tendencia al latifundio.

También se incrementaron los arrendamientos a medida que fueron creándose economías de escala para producir cultivos comerciales. La existencia de una mayor cantidad de moneda en la economía de Galilea facilitó la imposición y el cobro de tributos, que debían financiar las políticas urbanizadoras de Antipas. Así, al tiempo que se incrementaba la suntuosidad arquitectónica en un extremo de la sociedad galilea se provocaba el empobrecimiento de la mayor parte de la población.

El impacto de este tipo de transformaciones económicas en una sociedad campesina en la antigüedad es mucho mayor del que podemos imagi-

nar en la actualidad. Las primitivas comunidades rurales basaban su subsistencia e integración en redes económicas solidarias. En el caso del mundo judío esas redes de solidaridad comunitaria contaban además con la sanción divina, ya que la Ley, recogida en los libros sagrados como el Deuteronomio, imponía una serie de limitaciones a la explotación y a la especulación. La condena al préstamo con interés, o la prescripción de las deudas cada siete años formaban parte de la religiosidad judía y eran mucho más respetadas en el atrasado mundo rural que en el mercantilizado mundo urbano.

Por tanto, podemos suponer que la presión ejercida por la modernización iniciada por Herodes Antipas estaría impactando brutalmente sobre los campesinos de Galilea. Las familias que habían concedido préstamos a otras familias se verían obligadas, ante las elevadas prestaciones fiscales, a exigir de modo perentorio la amortización de las deudas, a fin de sobrevivir ellas mismas. La angustia provocada por esta circunstancia iba más allá de la mera privación económica, afectando a la conciencia religiosa tanto de prestatarios como de deudores. No es difícil imaginar cómo los celos, las calumnias y los odios se debieron multiplicar en el seno de los pueblos y las aldeas, precipitando con el tiempo un proceso de desintegración social con consecuencias más profundas y duraderas que las puramente económicas.

Séforis, el exponente más claro en ese proceso de transformación modernizadora, renacía luego de su destrucción por Varo como una nueva ciudad. Sus antiguos habitantes vendidos como esclavos habían sido sustituidos en muchos casos por gentiles que se identificaban con la administración herodiana. Sus costumbres, así como el lujo de la villa, se convertían en una provocación y en un insulto para el campesino galileo que, instintivamente, odiaba su riqueza y recelaba de su judaísmo. Ese antagonismo solapado entre el campo y la ciudad, entre el lujo y la pobreza y entre judíos y gentiles, se convirtió en brutal violencia al iniciarse la gran rebelión contra Roma.

En su Autobiografía, Josefo, nos cuenta cómo habiéndosele encomendado el gobierno de Galilea tuvo que tomar la ciudad de Séforis que se

resistía a sumarse a la revuelta, posicionándose como aliada de los romanos. Su relato es lo suficientemente explícito como para poder apreciar en él las tensiones sociales y políticas que desgarraban entonces a la sociedad galilea.

«Me dirigí con mis tropas contra los seforitas y tomé la ciudad al asalto. Con ese pretexto, los galileos [Josefo se refiere así a las tropas que él comandaba], que no querían desaprovechar la oportunidad de saciar su odio contra una ciudad a la que detestaban, se lanzaron a exterminar a la totalidad de la población... Lo saquearon todo sin ahorrar a sus compatriotas ninguna forma de pillaje... Tiberíades también estuvo a punto de ser saqueada por los galileos... Un gran número de personas procedentes de distintos lugares acudió... acusando a gritos a Tiberíades de traición y de ser aliada del rey [Agripa II] y pidiéndome que les permitiera bajar para destruirla por completo, pues odiaban a los tiberienses tanto como a los seforitas» (*Vida*, 374-384).

De hecho, los galileos, a pesar de ser despreciados por los judíos, o tal vez por eso, se habían mostrado siempre como fanáticos religiosos y exaltados nacionalistas. En palabras de Josefo, «habían combatido siempre cualquier invasión hostil» y estaban «desde la infancia acostumbrados a la guerra». A ese perfil patriótico, las clases populares de la región —que eran las más numerosas— debían sumar el rencor social, convirtiendo su belicosidad en un poderoso factor de subversión.

Fueron un grupo de galileos quienes, en el 49 (e. v.), instigaron a las masas judías de Jerusalén para que tomasen las armas, proclamasen su libertad y rechazasen la intolerable esclavitud que imponía Roma. Podemos decir que desde mediados del último siglo precristiano fue éste el distrito judío más agitado. Simon Dubnov no exagera mucho cuando escribe: «De Galilea surgieron todos los movimientos revolucionarios que tanto inquietaron a los romanos» (Cit. Vermes, 1984:51).

Sabemos que Jesús era galileo pero aún no hemos intentado dilucidar en que momento vino al mundo. Los dos evangelistas que mencionan la infancia de Jesús, Mateo y Lucas, nos dicen que nació bajo el reinado de

Herodes el Grande que murió el 4 antes de nuestra era. Esto situaría el nacimiento de nuestro personaje antes de esa fecha. Sabemos también por Tácito que Jesús fue ejecutado siendo prefecto de Judea Poncio Pilatos, que ocupó este cargo del 26 al 36 de nuestra era. Si admitimos la tradición, que ha sostenido a lo largo de los siglos que Jesús murió con 33 años, debemos deducir que su nacimiento se produjo entre el año 7 y el 5 antes de nuestra era. Sin embargo, Lucas menciona otra fecha que siembra la confusión.

Lucas para justificar el forzado viaje de José a Belén, en la que el evangelista quería que naciera Jesús, hace referencia a un censo decretado por Augusto, siendo Quirino gobernador de Siria, que habría obligado a José a desplazarse a su ciudad de origen —supuestamente Belén— para empadronarse en ella. El subterfugio de Lucas ha sido desmontado hace ya mucho tiempo (Schürer, 1985, T I:515-541)

Sabemos positivamente que la historia no registra un censo imperial en tiempo de Augusto. En las fuentes no cristianas no se encuentra la menor referencia sobre una recaudación de impuestos a escala imperial bajo el reinado de este emperador, hecho que de haber sucedido hubiera dejado alguna huella literaria o epigráfica. Sí que hubo en los años 74-75 (e. v.) un censo tributario universal. Es posible que el evangelista transfiriera este censo a una época anterior.

Es cierto que Josefo nos habla de un empadronamiento realizado por Quirino cuando era gobernador de Siria. Pero éste censo tuvo lugar en el año 6 de nuestra era y, por tanto, no puede entrar en consideración para el nacimiento de Jesús, si admitimos que éste había nacido durante el reinado de Herodes el Grande. A esto debemos añadir que no pudo realizarse un censo romano durante el reinado de Herodes el Grande por la sencilla razón de que el monarca judío tenía plena autonomía al respecto, como *rex socius* que era de los romanos; sólo a él le competía ordenar una medida de esas características. Por otra parte, aunque admitiéramos que tal censo se realizó en época de Herodes el Grande, Quirino no habría sido el encargado de llevarlo a efecto ya que no fue gobernador de Siria hasta mucho más tarde.

Por último, en virtud de un censo romano, José no habría estado obligado a la absurda medida de viajar a Belén para empadronarse, y por supuesto María no habría tenido necesidad de acompañarlo en ese fantástico viaje.

En un censo romano, la propiedad agrícola debía registrarse a efectos fiscales en la localidad donde estaba situada. Por otra parte, la persona sujeta a tributo debía empadronarse en el lugar de residencia o en la ciudad más importante de su distrito fiscal. Esas eran las disposiciones lógicas ya que estos censos perseguían tener localizadas a las personas en el lugar donde se movían, con la finalidad de recaudar de modo eficaz los tributos, y poco importaba cuál podía ser su localidad de procedencia. Produce aún más extrañeza el hecho de que María tuviese que acompañar a José por razón del censo. En un censo romano no existía tal necesidad. Aunque las mujeres estaban también obligadas a la capitación, al menos en Siria, no hay pruebas de que tuviesen que comparecer personalmente. Los datos necesarios, como se desprende de otros censos anteriores, podían ser aportados por el padre de familia.

Lo curioso en el subterfugio de Lucas es que utilice el censo realizado por Quirino como referencia para urdir la trama del viaje a Belén. Esta mención al censo, que ha dado pie a todo tipo de especulaciones, nos indica la importancia que tenía la presión fiscal para las gentes de la época, y en el caso judío lo afrentoso que resultaba el pago del tributo a los romanos. La interpretación más escandalosa sobre esta referencia la hace Braunert (1957:212) al suponer que Lucas obtuvo ese dato de una tradición de la Iglesia de Jerusalén, que unía el nacimiento de Jesús con el origen del movimiento zelota a raíz de ese censo.

Tiempo de bandidos…

Quirino realizó el primer censo romano público entre el año 6 y el 7 de nuestra era, al producirse la incorporación de Judea a la provincia de Siria. Los judíos vivieron esta medida como una drástica limitación de su liber-

tad y el hecho provocó la resistencia de un tal Judas el Galileo. En los antecedentes remotos de esta actitud debemos recordar a Ezequías, descrito por Josefo, como un «jefe de bandidos», que a mediados del siglo I (a. e. v.), asolaba la Galilea superior y que fue capturado y ejecutado sumariamente hacia el 47 (a. e. v.) por el joven Herodes, gobernador entonces de la provincia. Años después, en el 4 (a. e. v.), apenas conocida la muerte de Herodes, apareció un hijo del citado Ezequías, llamado Judas que actuó también en Galilea. La rebelión que provocó este «bandido», hijo de «bandido», fue aplastada por Varo, gobernador de Siria (B. J. II, 68 y A. J. XVII, 289), pero es posible que Judas sobreviviera a la represión, ya que diez años más tarde, en el 6 (e. v.), con motivo del censo que realizó Quirino, aparece otro galileo, llamado también Judas, que volvió a encender la revuelta.

Es muy probable que este Judas del año 6 fuera el mismo que su homónimo del año 4 (a. e. v.). Es decir, que se trataba en ambos casos de la misma persona, el hijo de Ezequías. La mayoría de los especialistas creen que es así, y no faltan sólidas razones para ello (Hengel, 1989; Schürer, 1985). La importancia de este rebelde no debió ser pequeña y algunos autores consideran que es un miembro destacado de toda una estirpe de luchadores frente a Roma (Paul, 1982). Josefo recuerda la actividad de Judas el Galileo cada vez que interviene en su relato alguno de sus descendientes, y su afán de articulación genealógica avala la existencia de esa saga de rebeldes.

Luego de Judas aparecen en la historia Jacob y Simón, hijos (o nietos) del Galileo, crucificados por orden del prefecto de Judea, Tiberio Alejandro hacia el 46-48 (A. J. XX, 102). Más tarde, Josefo cita a otro hijo (o nieto), un tal Menahem, que desempeñó un papel muy importante, por no decir capital, en los inicios de la gran rebelión del 66 (B. J. II, 433-434). Por último aparece Eleazar que acaudilló a los judíos atrincherados en Masada,[13] el postrer núcleo de resistencia frente a Roma, tras ser tomada Jerusalén.

Pero volvamos a Judas el Galileo que, por su ubicación cronológica, es el que más nos interesa, ya que fue contemporáneo de Jesús. Como ya hemos dicho en su actuación creen ver los autores modernos el nacimiento de un

grupo que han dado en llamar el «partido zelota» (Brandon, 1975, Hengel, 1989, Horsley, 1987).

Josefo menciona la revuelta de Judas el Galileo en sus dos principales obras, aunque es en *Antigüedades Judías* donde hace una referencia más extensa: «Quirino pasó a Judea, que había sido anexada a Siria, para llevar a cabo el censo de los bienes… Aunque los judíos al principio, no quisieron acceder a la declaración; luego por consejo del pontífice Joazar, dejaron de oponerse... Sin embargo, Judas, un gaulanita nacido en el pueblo de Gamalis, con la adhesión del fariseo Sadok, incitó al pueblo a que se opusiera. (…) Sus palabras fueron aceptadas ávidamente. A causa de su predicación, no hubo desgracia que no provocaran… guerras de violencia continua inevitable, pérdidas de amigos que hacían más llevaderas las penas, acrecentamiento de los latrocinios, muerte de los mejores hombres, todo con el pretexto del bienestar común…» (A. J. XVIII, 1)

Realmente el historiador judío nos ofrece pocos detalles sobre la lucha emprendida por Judas y Sadok, pero reconoce que la sublevación tuvo un gran número de seguidores y que sólo la intervención del Sumo Sacerdote impidió un levantamiento generalizado. La revuelta contó sobre todo con el apoyo de la población joven, y prendió fundamentalmente en el medio rural de las zonas fronterizas de Galilea, Indumea y Perea. En cambio, la mayoría de los habitantes de las ciudades, como los de Séforis y Tiberíades, en Galilea, fueron reacios a esta aventura revolucionaria y se posicionaron al lado de la aristocracia sacerdotal y de los herodianos.

Los rebeldes, que debieron actuar siguiendo métodos de lucha guerrillera ensayados ya por los macabeos, encontraban su refugio en el desierto, donde muy posiblemente sobrevivieron, formando pequeñas partidas, hasta el comienzo de la gran rebelión del año 66 (Hengel, 1973:86; Schürer, 1985, T I:494). En una breve mención, el Nuevo Testamento nos habla del fin de Judas Galileo pero no precisa ni cuándo ni cómo se produjo su desaparición (Hch 5, 38).

El que la historiografía moderna haya querido ver en la revuelta de Judas el origen del partido zelota se apoya en un pasaje de Josefo en el que dice:

«Judas y Sadok introdujeron entre nosotros la «cuarta secta filosófica», y contaron con muchos seguidores, no sólo perturbaron el país con esta sedición, sino que pusieron las raíces de futuros males con un sistema filosófico antes desconocido» (A. J. XVIII, 1).

Con la denominación de «secta filosófica», Josefo quiere hacer alusión, sin duda, a lo que en lenguaje moderno denominaríamos «partido político» o «corriente política». De hecho, las otras tres «sectas» que menciona son la de los esenios, los fariseos y los saduceos. Josefo quiere dejar claro que los planteamientos de Judas Galileo respondían a una ideología coherente y bien estructurada en la que fundamentaban sus acciones los seguidores de esa corriente. Presupone también una cierta estructura organizativa y una planificación en sus actuaciones, que irían más allá de las actividades puntuales e improvisadas de ciertos grupos armados. Pero el historiador judío no da nombre a esa «cuarta secta», aunque la tendencia general en la actualidad es identificarla con los zelotas.

La palabra griega zelote (ζηλωτής) no resulta una buena traducción de la raíz *qn'* que sirve en hebreo para designar una actitud de adhesión apasionada. En efecto, la originalidad de la religión mosáica consiste en haber presentado a Yahvéh como un Dios celoso, esto es, como un dios exclusivo y excluyente, a diferencia de los dioses extranjeros tan acomodaticios para con las demás divinidades. Como pago a su alianza, Yahvéh exige una adhesión exclusiva. De este modo, el celo vendría a designar la actitud de los israelitas verdaderamente fieles, que sería muy parecida a un fanatismo intransigente. Así, por ejemplo, la Biblia alaba por su celo al sacerdote Pinjás que traspasó con su lanza a un israelita y a una mujer madianita, culpables de haber participado en el culto a Baal Fegor (Núm 25). El mismo Elías, después de haber exterminado a los 450 profetas de Baal, se presenta ante Dios con estas palabras: «Me consume el celo por el Señor, Dios de los ejércitos, porque los israelitas han abandonado tu alianza» (1 Re 19, 10,14).

El adjetivo zelotes («que arde en celo por») y el verbo ζηλόω («tener fervor por») que se emplean en la Biblia traducen los términos hebreos *qanna* y *qana*, que servían para designar a un tipo de hombre que encarnaba de

manera radical e intransigente ese ideal de «celo». Esta actitud volvió a afirmarse con los macabeos, ya que la persecución de Antíoco Epífanes reactivó esa postura. Matatías, el padre de los macabeos, llamaba a la resistencia contra los griegos a todo el que sintiera «celo por la Ley», invocando el ejemplo de los dos grandes héroes del pasado, Pinjás y Elías (1 Mac 2, 27. 54. 58). Así mismo, esta tradición de «violencia sagrada» también se encuentra en la literatura rabínica. En la Misná (Sanhedrin IX, 6) los *qannaim* o «zelosos» son aquéllos judíos que castigan a los compatriotas que violan leyes concretas.

Al comienzo de nuestra era, el movimiento zelota se inspirará en estos mismos principios. Para los zelotas, la liberación mesiánica estaría condicionada a la perfecta sumisión a la Ley y a la purificación de la Tierra Santa de todo cuanto la ensuciaba. Por consiguiente, era preciso exterminar a todos los romanos si se quería conseguir que Dios finalmente bendijera a su pueblo.

La presencia del imperialismo romano, la sumisión directa y el pago del tributo reactualizaron esa corriente de intransigencia político-religiosa. Los radicales creían que Israel se iba a convertir en la propiedad privada del emperador y que el pueblo escogido sería de nuevo esclavizado como lo había sido tantas veces antaño. Sobre estas creencias, Judas el Galileo y el fariseo Sadok construyeron un discurso extremadamente eficaz en la lucha contra Roma. Para estos rebeldes era un sacrilegio que el emperador se considerara «rey» o «señor» de los judíos, y mucho menos su Dios, tal y como era venerado en la mayor parte del Oriente helenístico. Esta exigencia perversa se oponía radicalmente al primer mandamiento de la Ley divina: «No tendrás otro dios que yo». Así mismo el pago del impuesto al emperador debería considerarse como idolatría y comportaba inevitablemente una esclavitud voluntaria del que lo pagara. La simple realización de un censo se oponía a toda la tradición del Antiguo Testamento y era tenida como un ataque a la libertad del pueblo (2 Sm 24).

El fin de toda esa iniquidad y la llegada del verdadero reino de Dios dependerían de la lucha que libraran los hombres auténticamente fieles a

la Ley, ya que no se podía, ni se debía, esperar en silencio y resignadamente ante semejante situación. Sólo con la lucha y la ayuda de Dios se alcanzaría la justicia anhelada. Esta interacción entre el «verdadero Israel» y la divinidad se concretaba para estos hombres, «celosos», en una auténtica «guerra santa».

Como había ocurrido en los inicios de la revuelta macabea, los luchadores judíos por la libertad se organizaron en partidas armadas para desplegar una guerra de guerrillas. Sus refugios se localizaban en las cuevas del desierto de Judea. Desde allí, realizaban incursiones en el medio rural, donde muy posiblemente encontrarían las simpatías de un campesinado oprimido, ya que su mensaje también tenía un fuerte componente de justicia social al postular la abolición de la esclavitud y la lucha contra el latifundio. Después de sus ataques sorpresa se refugiaban de nuevo en el desierto, mientras que los agricultores solían sufrir las represalias por parte de las tropas romanas (A. J. V, 4), enconando así mucho más el odio que la población rural tenía a los paganos invasores.

Con el tiempo, algunos de estos grupos comenzaron a hacer incursiones en el mismo Jerusalén, realizando asesinatos selectivos de judíos significados que colaboraban con los romanos. Como estas ejecuciones sumarias las perpetraban utilizando una *sica*, puñal de hoja corta y curvada, pasaron a ser denominados «sicarios». Así, el término latino *sicarios*, que significa «asesino», fue helenizado en σικάριος y terminó siendo aplicado por los ocupantes romanos a cualquier resistente armado. Esa denominación podría responder, por la naturaleza de sus acciones, a lo que hoy denominamos «terroristas».

Ese paso de la actividad guerrillera del campo a la ciudad suponía un crecimiento exponencial de la resistencia armada ejercida por estos grupos, que terminaron llegando a tomar rehenes para lograr la liberación de los compañeros prisioneros. En esta lucha su objetivo último era provocar un levantamiento general contra los romanos.

El término «zelotas» para designar a estos grupos aparece por vez primera en Josefo muy tardíamente y en relación con Menahem y sus hombres,

cuando ha estallado ya la gran revuelta contra Roma (B. J. II, 444). Podemos especular con que esta denominación, e incluso sus reflexiones sobre una «cuarta secta filosófica», las adquirió el historiador a la luz de la gran rebelión. Sólo entonces, Josefo, ante la magnitud de los acontecimientos en los que él mismo se vio involucrado, decidió utilizar ese término que puede ser entendido de modo ambiguo. El zelota podría ser simplemente un estricto y devoto cumplidor de la Ley, pero también podía ser un fanático armado capaz de realizar todo tipo de tropelías. De hecho, cuando habla de esa «cuarta secta» nos dice que, en cuanto a su adhesión a la Ley, sus seguidores en nada se distinguían de los fariseos (A. J. XVIII, 6). Y cuando utiliza el término «zelotas» reserva este apelativo, la mayor parte de las veces, para designar a una fracción de los sacerdotes disidentes durante la guerra judía.

Pero mucho antes de que la gran rebelión se generalizara, los que ofrecían resistencia armada frente al imperialismo y sus colaboradores, eran considerados por las autoridades simplemente como bandidos. En el examen del vocabulario que emplea Josefo para denominar a los resistentes judíos contra los romanos aparecen, en primer lugar, los términos ληιστής y ληστής (*leístes* y *lestes*, «bandido» o «bandolero»). Así denomina el historiador a los partidarios de Ezequías, y cuando se refiere a los sicarios lo hace como sucedáneo romanizado del término *leístai*. En Antigüedades Judías (XX, 18) confiesa que ambas denominaciones son sinónimas, y son calificados de igual modo como «bandidos» los guardias de corps y compañeros de combate de Menahem (B. J. II, 433, 441).

La utilización de estos apelativos de bandidos o bandoleros para designar la resistencia armada frente a un gobierno establecido no nos puede extrañar ya que ha llegado hasta nuestros días. Los nazis la utilizaban para denominar a los resistentes en los territorios ocupados. Lo mismo sucedía con los «maquis» españoles que ofrecieron resistencia en los primeros años del franquismo. Muchos de los movimientos de liberación nacional durante la lucha por la descolonización tras la Segunda Guerra Mundial fueron calificados así en sus inicios, y al cura Camilo Torres se le denominó del mismo modo cuando cayó abatido en el Patio de Cemento.

Para los gobiernos constituidos, sea cual sea su naturaleza, cualquier grupo armado que se les oponga en el interior del territorio que controlan es considerado inicialmente como delictivo, e independientemente de las motivaciones que les muevan, se les intenta rebajar a la categoría de malhechores comunes, de meros bandidos, bandoleros o banda armada. En la actualidad también reciben muy frecuentemente la denominación de terroristas. Claro está que en muchas ocasiones el bandido o el bandolero vulgar también ha podido responder a una determinada realidad social y política de la zona en la que actúa. Como nos recordaba ya hace tiempo el historiador británico Eric Hobsbawm «el bandolerismo es una forma más bien primitiva de protesta social organizada, acaso la más primitiva que conocemos; y los propios bandidos se han considerado, en muchos casos, defensores del pueblo contra los terratenientes y los extranjeros» (Hobsbawm, 1968:27-37).

Para Jean Baecheler (1974:100-103) el fenómeno del bandidismo responde por lo general a unos patrones tipificados. Casi siempre es coextensivo al crecimiento del Estado y tiene un evidente contenido político. Ante todo, el Estado es un recaudador de impuestos, un reclutador de soldados y un monopolista de la justicia. Y los bandidos son ante todo individuos que no quieren o no pueden pagar el impuesto, refractarios o desertores, y escapados de la justicia.

En ciertos casos, esta forma de bandidaje adquiere una nueva dimensión cuando el orden odiado está en manos de extranjeros. En este caso, casi podemos hablar de tendencias «nacionalistas», pues el bandido se convierte en el símbolo de la identidad de un pueblo contra los usurpadores. Pero también el bandidaje fue durante siglos una forma de protesta social contra los grandes propietarios absentistas.

Así pues, los «bandidos» de los que nos habla Josefo en sus obras posiblemente eran también primitivos guerrilleros. Es en estos grupos de bandidos donde debemos buscar la resistencia inicial a los procesos de cambio en el régimen de propiedad y a la injerencia del imperialismo romano en la Palestina del siglo I. Más allá de distinciones nominalistas resulta evi-

dente que «bandidos», sicarios y zelotas eran tres expresiones de la lucha armada contra los romanos dentro de un movimiento de conjunto más amplio de resistencia frente al ocupante.

¿Influyó la secta fundada por Judas Galileo ininterrumpidamente en la historia de Judea desde el año 6 al estallido de la gran rebelión en el 66, o, después de ser domeñada la partida de Judas tuvo este tipo de resistencia una época de receso para reaparecer sólo después del 44 (e. v.), tal y como sostienen algunos autores? (Guevara, 1985).

Según Schürer (1985, T I:494) durante los años que van del 6 al 66 (e. v.), «la cuarta filosofía» ganó cada vez más adeptos. Y debido precisamente a sus actividades, la antorcha de la rebelión se mantuvo encendida durante sesenta años hasta que, finalmente, provocó el incendio que fue la guerra contra Roma. Hengel sostiene que la actividad de los «zelosos» también fue continuada y que estaba viva en tiempos de Jesús. De hecho encontramos la palabra «zelota» en el Nuevo Testamento a propósito del discípulo de Jesús, Simón, «apodado el zelota» (Mc 6, 15; Hch 1, 13). En otros pasajes se llama también al mismo personaje «el cananco» (ὁ καναναῖος: Mt 10, 4 y Mc 3, 18), fórmula que no es sino la simple transliteración del término *qanná*, «zeloso», al griego.

Pero es cierto que en tiempos de Jesús el movimiento no había alcanzado su punto álgido y que la resistencia frente a la impiedad todavía era cosa de «bandidos» y de profetas. Es seguro que en su infancia Jesús tuvo abundantes noticias sobre los bandidos, y que ya como adulto oyó la voz de al menos un gran profeta.

La revuelta de Judas el Galileo se desató cuando Jesús debía contar con diez o doce años, eso quiere decir que para la época estaba a punto de convertirse en mayor de edad. Qué noticias tendría ese niño de Nazaret sobre el «bandidismo» que desplegaban los «zelosos» es algo que no podemos saber, aunque sí se puede afirmar que debió tenerlas. La actividad de Judas el guerrillero se desarrolló en una zona relativamente próxima al lugar de residencia de la familia de Jesús. Así mismo sabemos por Josefo que la revuelta sediciosa causó un enorme impacto entre la población más joven,

por tanto podemos deducir que Jesús tuvo, al menos, conocimiento de esas actividades.

Los primeros años de la vida de Jesús transcurrirían en Nazaret, en el seno de una familia que, según Marcos (3, 2 y 6, 3), era numerosa y de la que Jesús era el mayor de los hijos (Lucas 2, 7). Sabemos que tuvo varias hermanas, cuyos nombres no conocemos y, al menos, cuatro hermanos llamados: Santiago, José, Simón y Judas.

El medio social en el que se movió era modesto. Su padre pudo ser un artesano que gozaba de las ventajas de un negocio propio, sin que esto implicase una situación boyante. La traducción del termino τέκτων (*tékton*) como carpintero —que es como los evangelios designan normalmente la actividad que desempeñaba José— resulta poco explícita.[14] En el griego de los documentos escritos sobre papiro se atribuyen a los *tékton* el trabajo en la construcción de presas, el mantenimiento en las ruedas de los cangilones, la construcción de casas o de puertas, la reparación de las sillas de montar, etc. No sólo se ocupaban de trabajar la madera, sino también la piedra, y el *tekton* era, por tanto, también un albañil. Sin embargo para Dominic Crossan (2002:350) la utilización del apelativo de *tekton* en los pasajes evangélicos para denominar el oficio de José no es sino un eufemismo que oculta en realidad la triste situación de un campesino desposeído de tierras. Nosotros nos inclinamos a creer que podía tratarse simplemente de un modesto artesano rural con unas condiciones de vida muy parecidas a las de sus vecinos agricultores.

La educación de Jesús debió ser la de otros niños judíos de la misma condición, basada sobre todo en la recitación y aprendizaje de las escrituras, pero no podemos asegurar que supiese leer y escribir, a pesar de la alusión que hace Lucas (4, 16). En este sentido no le vemos desarrollar ninguna de estas dos actividades en el resto de todo el relato evangélico y tampoco nos tiene por qué extrañar que en un mundo de analfabetos, como era el del siglo I, en donde saber leer constituía un privilegio del que gozaba un 3% de la población, Jesús no hubiese aprendido.

Lo que sí nos dice Marcos (6, 3) es que aprendió el oficio de su padre, cosa habitual según lo que podemos ver en el judaísmo rabínico tardío, en el que se dice que el padre tenía la obligación de enseñar al hijo un oficio manual. Una sentencia rabínica rezaba: «Quien no le enseñe un oficio manual, le está enseñando a robar» (Quiddusin 30b).

Pero José debió morir pronto, pues no se le vuelve a mencionar en los evangelios, viéndose obligado Jesús a hacerse cargo de la familia. Esto explicaría que se mantuviese célibe frente a lo común en el mundo judío de la época que era contraer matrimonio a edad temprana, aunque este extremo de su biografía tampoco es seguro. El celibato de Jesús se argumenta por el silencio evangélico. Jamás se nombra en el texto a una esposa. También se suele citar una sentencia de Jesús: «Hay otros que se hicieron a sí mismos eunucos por amor al reino de los Cielos» (Mt 19, 12) pero su autenticidad es más que dudosa.

En las últimas décadas se ha insistido mucho por parte de algunos autores sensacionalistas (Baigent, Leigh, y Lincoln, 2000) en el posible matrimonio de Jesús. El argumento más firme al respecto es el que proporcionan algunos evangelios apócrifos como el Evangelio de María, y sobre todo el Evangelio de Felipe[15] en el que aparecen insinuaciones en este sentido relativas a María Magdalena como su consorte. Sin embargo, es en el Evangelio de Tomás donde se hace la afirmación más explícita sobre el tema ya que en el logion 61 (Piñero, 2001:379) se lee: «Dijo Salomé: ¿Quién eres tú, hombre... Tú has subido a mi lecho y has comido de mi mesa». Es claro que «lecho y mesa» significan vida marital. No obstante, hay que relativizar este tipo de informaciones, e independientemente de su veracidad cuál fuera el estado de Jesús resulta irrelevante para la historia de su trayectoria vital en la que las mujeres juegan un papel insignificante.

Casado, soltero o viudo, hacia los 30 años, la vida de Jesús sufre un cambio radical. Una voz que clama en el desierto llega a la recóndita aldea de Nazaret e impacta vivamente en el modesto carpintero. Esa voz era la de un profeta.

…Y profetas

Los libros proféticos del viejo testamento, a los que podemos considerar la literatura revolucionaria más antigua que ha llegado hasta nosotros, son un testimonio temprano de la permanente inquietud social que vertebró la religión judía en sus orígenes. Y los primeros voceros de esas inquietudes fueron justamente los profetas, cuya existencia está atestiguada desde el siglo VIII (a. e. v.), aunque es probable que también los hubiera antes.

La palabra «profeta», el *nabi* hebreo, significaba inicialmente el que prevé el futuro: «Antes se llamaba vidente al que hoy llamamos profeta» (1 Sm 9, 9). Pero con la agudización de las contradicciones de clase en los reinos de Israel y de Judea, los profetas empezaron a actuar como intérpretes del descontento popular. Denunciaban la injusticia y a los poderosos, también denunciaban los pecados del pueblo y propugnaban el monoteísmo en la figura del dios nacional Yahvéh. Eso comportaba, en muchas ocasiones, un ataque directo contra el sacerdocio establecido y convertía a Yahvéh, el dios de sus antepasados nómadas, en un símbolo de la justicia social.

La historia temprana de los profetas queda envuelta en leyenda del relato bíblico como ocurre en el caso de Elías cuya vida es un milagro continuo de principio a fin. El primero del que se nos dice dejó testimonio escrito es Amós, que como muchos profetas, era de origen popular: «Yo soy ganadero y cultivo higueras. Pero Yahvéh me arrancó de mi ganado y me mandó ir a profetizar a su pueblo, Israel» (Am 7, 14-15). Toda su profecía es una denuncia social en nombre de ese dios.

Amós anunciaba que Yahvéh sería inflexible con aquellos que por dinero vendían al justo y aplastaban al débil (Am 2, 6, 7). Cuando aparecieron los profetas el aumento de la circulación monetaria había dado ya paso en Israel al préstamo con usura del que solían ser víctimas los campesinos más pobres. Estos nuevos elementos económicos generaban un rechazo generalizado entre las clases más humildes apegadas a un modelo de agricultura comunitaria basado en el trueque. El profeta se hacía eco de ese descontento en este y en otros pasajes. Amós despotricaba contra los ricos

que junto a sus mujeres, a las que llama «vacas de Basan» (una región ganadera), oprimían a los débiles y maltrataban a los pobres (Am 4, 1). Atacaba también a los defraudadores que falsificaban el peso y a los explotadores que querían acabar con «los humildes de la tierra» (Am 8, 5).

Sus recriminaciones alcanzaban a los sacerdotes por el lujo en el que vivían y por la ostentación de la que hacían gala en sus ceremonias y sacrificios. Amós no atacaba la idolatría como tal, atacaba al clero de Bethel, el principal santuario del reino de Israel, no por adorar a Yahvéh bajo la forma de becerro, sino por lo abusivo de sus diezmos, y les anunciaba que la justicia terminaría por correr como «arroyo perenne» (Am 5, 24). Sus vaticinios en ese sentido son terribles ya que amenazaba a los poderosos con el exterminio. «A espada morirán…» (Am 9, 10).

Isaías siguió la estela de Amós en cuanto a la denuncia social. La opresión de los pobres (Is 3, 12-15), el lujo (Is 3, 16-24), la injusticia (Is 5, 1-7.23), y el expolio de las tierras (Is 5, 8-10) aparecen en los escritos que se le atribuyen. Pero la inquietante situación de Judea frente a la amenaza asiria introdujo un nuevo elemento en la predicación de Isaías. En este sentido el profeta no dudó en dirigir sus ataques contra el mismo rey y los altos dignatarios, responsables de la integridad nacional, anunciando que el juicio de Yahvéh no perdonaría a nadie (Is 2, 12-17).

Parecidas a las de Isaías son también las denuncias del profeta Miqueas que fustiga a los dirigentes de la casa de Israel por haber «comido la carne del pueblo, y desollado su piel, y quebrado sus huesos» (Mi 3, 1,2). Como castigo Sión se convertiría en un campo arado y Jerusalén en un montón de ruinas (Mi 3, 12).

Este tipo de literatura profética sufrió los avatares del tiempo. Recopilada muchos años después de su prédica debió experimentar una profunda adulteración a manos de los compiladores y copistas. Pero la pervivencia de pasajes como los que hemos referido, al haber sobrevivido a la censura, nos indica que este tipo de denuncia sobre la injusticia social, aunque fuera reelaborada posteriormente, permaneció latente durante largo tiempo en la sociedad judía. El culto a otros dioses es, sin duda, una traición

que los profetas no dejaron nunca de condenar. Pero para ellos lo específico de Ley de Yahvéh eran los preceptos éticos y sociales, y son justamente estos preceptos los que aparecen como radicalmente violados por los poderosos.

Para los profetas la destrucción de los lazos de solidaridad nacional en función de la riqueza o del poder despótico revelaban, tanto como el culto a los dioses extranjeros, la general deslealtad hacia Yahvéh. Por otra parte, el tono de las admoniciones que utilizan pone también de relieve cómo la violencia forma parte de ese discurso. Oseas amenaza con una rabia que no deja lugar a dudas. El castigo de Yahvéh será terrible: «Seré para ellos como leopardo, los acecharé como pantera en el camino, los asaltaré como una osa a quien roban las crías y les desgarraré el pecho; allí los devoraré como un león, las fieras los descuartizarán» (Os 13, 7-9).

La virulencia de estas amenazas no dejaban indiferentes a las autoridades. A pesar del temor que estos personajes despertaban en ellas, —por la simpatía popular de la que gozaban los profetas— podía, en un momento dado de enfrentamiento directo, desencadenar la represión. Jeremías fue encarcelado; durante mucho tiempo no tuvo ocasión de hablar en público, y es probable que sin la protección de algunos altos dignatarios hubiera sido condenado a muerte (Jr 26, 10). En otros casos los profetas llegaba a perder la vida (2 Re 24, 4).

El legado de los profetas no fue pequeño y durante toda su historia Israel querrá volver a escuchar la palabra profética como anunciadora de un período de justicia social y de esplendor político para el pueblo escogido. Ese anhelo se vio hasta cierto punto colmado en tiempos de Jesús, cuando las voces proféticas se multiplicaron y algunas se dejaron oír con fuerza apocalíptica. Y es que durante el período que va desde la rebelión de los Macabeos (167 a. e. v.), pasando por la guerra judía y la destrucción del Templo (70 e. v.), hasta el segundo levantamiento judío con Bar Cochba (135 e. v.), el movimiento profético tomó un cariz marcadamente escatológico.[16] Israel se encontró otra vez enfrentado a través de la voz de los profetas ante la oferta divina de arrepentimiento. Pero ahora esa oferta era

más imperiosa que nunca ya que esas voces anunciaban el fin inminente de aquel mundo corrupto y la llegada de un tiempo nuevo.

Este tipo de movimientos recogían tres cuestiones fundamentales que nadie que tuviese un mensaje para Israel podía pasar por alto. En primer lugar, se planteaban como una confrontación viva frente al dominio político pagano, foráneo, antiyahvista, encarnado por griegos y romanos. En la perspectiva yahvista de que Israel es propiedad y herencia exclusiva de Yahvéh, la ocupación extranjera resultaba insoportable. Para los judíos no había una diferencia sustancial entre motivos religiosos y políticos. Quien en tal situación se creía obligado a llevar a Israel un mensaje, no podía dejar de tomar alguna postura ante este problema.

En segundo lugar, reflejaban una clara devoción a la Ley, que era el alma de los citados movimientos. El celo por la Ley, por las antiguas tradiciones judías —frente a todo modernismo pagano—, era una exigencia fundamental para los que querían ser «fieles de Yahvéh». No obstante, esos «fieles de Yahvéh» no se ponían de acuerdo en sus ideas y programas prácticos.

Por último, hallamos en estos movimientos un fuerte componente «escatológico», si bien es cierto que en ellos encontramos las concepciones más diversas sobre los «nuevos tiempos» y, por tanto, sobre el fin de este mundo. Todos los grupos judíos estaban familiarizados, en alguna medida, con ideas escatológicas que se entremezclan con planteamientos de un mesías al que se esperaba desde hacía largo tiempo.

En dichas prédicas y grupos se descubre un esquema básico que los sustentaba y que apenas variaba en lo fundamental. Ese modelo, propiciado por una situación sociopolítica de debilitamiento económico y, sobre todo, de decadencia cultural y pérdida de identidad, les hacía engendrar la esperanza en la inminente llegada de un mundo radicalmente nuevo, porque el «viejo» se había hecho insoportable. Nacía entonces un ardiente deseo de una vida liberada y redimida encarnada en un nuevo reino. En algunos casos, este reino final era todavía terreno, una especie de historia de la salvación de carácter mesiánico y mundano; en otros, no había reino mesiá-

nico, sino que desde el principio el futuro se concebía como puramente celestial, supramundano, y finalmente para otros, el reino mesiánico tendría lugar «en un nuevo cielo y una nueva tierra», en una nueva vida terrena, de la que habrían desaparecido todos los rasgos «terrenales».

Elementos de este mensaje eran consustanciales a la visión profética en los albores de nuestra era. El profeta de época tardía seguía apareciendo como un predicador de penitencia, de conversión y de obediencia a la Ley de Dios, pero también como el anunciador de un giro radical e inminente en la historia del pueblo escogido. Flavio Josefo en sus obras cita varios casos de personajes que, desde finales de la década de los veinte hasta el año 66, —cuando comienza la gran rebelión contra Roma— actúan de algún modo como profetas, anunciando hechos prodigiosos y movilizando a las gentes.

Uno de los más famosos fue Teudas, mencionado también en el Nuevo Testamento (Hch 5, 36). Teudas decía ser profeta y proclamaba que a una orden suya las aguas del río Jordán se separarían para dar paso al pueblo y conquistar de nuevo la Tierra Prometida (A. J. XX, 97-99). Otro conocido agitador fue «El Egipcio», que también se consideraba profeta y anunciaba que con una sola palabra que pronunciara se derrumbarían las murallas de Jerusalén (A. J. XX, 169-172; B. J. II, 261-263). Pero hubo otros, como un samaritano que prometía a la multitud mostrarles en el monte Garizín los objetos del Templo que Moisés había enterrado allí (A. J. XVIII, 85-87), o un tal Jesús, hijo de Ananías, que procedente del campo llegó a Jerusalén profiriendo amenazas contra la ciudad y el Templo (B. J. VI, 300-309).

Según Josefo, la mayoría de estos profetas, a los que él llama «demagogos», estaban al servicio de los caudillos rebeldes. Fuera cierta esta acusación o no, las autoridades romanas los trataron a ellos y a sus seguidores con si así fuera, ya que en la mayor parte de los casos que enumera el historiador judío estos movimientos acabaron en un baño de sangre y, en ocasiones, si creemos el relato de Josefo, con miles de víctimas. El primero de esta serie de nuevos profetas y el que más nos interesa por la relación que

mantuvo con Jesús es Juan, llamado el Bautista; y es que no podemos olvidar que el movimiento de Juan y el de Jesús surgieron en este clima.

Tal vez, como resultado de su contacto inicial con ese mundo profético, Jesús se empeña en algunos pasajes del evangelio en aparecer con los rasgos característicos de esas figuras. La maldición que lanza a la higuera podía recordar la violencia admonitoria de la que hicieron gala muchos de los profetas anteriores. Y podría también no ser casual la elección de ese árbol para proferir esa maldición cargada de contenido simbólico.

En el capítulo XXIV del libro de Jeremías, el viejo profeta mantiene una conversación con Yahvéh ante dos cestas de higos que se encuentran frente al Templo, una llena de sabrosos frutos y otra de higos podridos. Yahvéh le dice a Jeremías que los judíos desterrados en Babilonia son como los higos buenos y que velará por ellos devolviéndoles a Palestina, mientras que los higos malos son como el rey Sedecías, sus principales y el resto de Jerusalén. Esos judíos réprobos no deberán esperar clemencia ya que Yahvéh dará «suelta entre ellos a la espada, al hambre y a la peste hasta que sean acabados…» (Jr XXIV, 10). Como podemos apreciar la profecía de Jeremías es más terrible que la maldición proferida por Jesús frente a un simple árbol, aunque en ésta última resuenen ecos de la misma furia y se aprecien paralelismos en cuanto a su significado simbólico.

Aprendiendo un duro oficio

El Jesús de la maldición tiene mucho de profético y veterotestamentario. Contrasta, es cierto, con el Jesús del amor, pero parece más próximo a su mundo y a su tiempo. De hecho resulta revelador que Jesús, al inicio de su vida pública, entrara en contacto con una de esas potentes voces proféticas.

Hacia el año 28 de nuestra era apareció en la escena religiosa de Palestina un profeta que oficiaba una curiosa práctica ritual. Se llamaba Juan y recibía el sobrenombre de Bautista, por el sorprendente rito que realizaba al

bautizar a otros judíos sumergiéndolos en el agua para limpiarlos de toda falta y prepararlos para la llegada del reino.

Juan practicaba el ascetismo, nada poseía, no trabajaba para ganarse la vida, renunciaba a elementos de su cultura como el pan y el vino, y vivía de lo que le proporcionaba el desierto: caracoles, langostas y miel (Mt 1, 6). Su vestimenta hecha de pelos de camello y con un simple cinturón sin curtir, se ajustaba al atuendo típico del profeta. El cinturón de cuero ya lo llevaba Elías (2 Re 1, 7), y Zacarías también se cubría con un manto de pelo como signo del oficio (Za 13, 4).

Juan desarrollaba su actividad «en el desierto de Judea» (Mt 3, 1), una franja de tierra árida que desciende desde la cordillera montañosa hasta el borde oeste/noroeste del mar Muerto, donde limita con el río Jordán. Aunque dada la extensión de esta zona no cabe imaginar a Juan fijo en un lugar de esas riberas como si tuviera un «baptisterio». De hecho, Lucas dice que Juan iba «por toda la región del Jordán» (Lc 3, 3) e incluso debió extender su ministerio fuera de Judea, ya que terminó siendo arrestado en Perea que, junto con Galilea, se hallaba bajo la jurisdicción del tetrarca Herodes Antipas.

La prédica de este profeta atrajo grandes muchedumbres, según nos refiere Flavio Josefo. Fue precisamente por su capacidad para influir sobre las masas y por su perturbadora enseñanza por lo que Antipas, temeroso de sus consecuencias, decidió su arresto y ejecución. Los evangelios señalan otra causa: las furibundas críticas que Juan lanzaba contra Herodes por haber contraído matrimonio con la mujer de su hermano. Ambos motivos no son excluyentes y los dos pudieron influir en la decisión de acabar con el profeta, aunque el motivo que esgrime el historiador parece el fundamental, dada la situación política de la época. La muerte de Juan tuvo lugar, si no antes, en los años que van del 30 al 33, si nos guiamos por los evangelios, que la sitúan como anterior a la de Jesús; o, como muy tarde, antes del 36, cuando el rey Aretas IV de Arabia derrotó a las tropas herodianas, acontecimiento que induce a Josefo a mencionar la ejecución del Bautista por mandato de Herodes.

El mensaje que clamaba Juan lo conocemos por los evangelios, y Mateo (3, 7-10) nos lo presenta como el de un inflexible profeta que anuncia un inminente juicio acompañado de fuego. Su voz es amenazadora. Incluso a los judíos que acuden al Jordán a recibir su bautismo los llama «camada de víboras». Para Juan aquellas gentes no son más que un atajo de reptiles que huyen desesperadamente de la ira de Dios, quien pronto castigará a todos los que se niegan a cumplir su voluntad. A ojos del Bautista, el peligro es en verdad inminente: «Ya está el hacha puesta a la raíz del árbol». No hay tiempo que perder porque «todo árbol que no da buen fruto será cortado y echado al fuego» (v. 10). En la profecía de Juan la higuera maldita por Jesús no se salvará.

El mensaje de Juan es el propio de un profeta apocalíptico. La prédica del asceta hace hincapié en el tremendo castigo que se avecina y en la urgencia del arrepentimiento ya que «el reino está llegando». Pero el Bautista no se consideraba, según los evangelios, el mesías que había de venir, ya que en su prédica nos habla de estar esperando a alguien «más fuerte» que él. Si aceptamos este estrato del evangelio como cierto, y posiblemente lo sea (Bultmann, 2000:304), Juan debía creer que Dios realizaría su plan de juicio y salvación mediante algún misterioso personaje aún por llegar, pero no tenía una idea clara de quién habría de ser. Esta postura nos recuerda hasta qué punto, en el siglo primero de nuestra era, las esperanzas mesiánicas judías presentaban múltiples aspectos y ejercían una mutua influencia.

Este mensaje terrible iba acompañado para los arrepentidos de un bautismo por inmersión. El baño para purificarse formaba parte sustancial de la religión judía, al punto de que las excavaciones arqueológicas han puesto al descubierto como en algunas viviendas existía una cisterna para practicar este tipo de abluciones. También sabemos que en la comunidad de Qumrán el baño purificador desempeñaba un importante papel. Pero las diferencias entre este tipo de prácticas habituales y el bautismo que Juan administraba estribaban en que, quienes se purificaban mediante el baño se lavaban a sí mismos, mientras que Juan se había reservado la función central e insólita de sumergir a los candidatos. Asimismo era insólito el

hecho de que, a diferencia de las frecuentes lustraciones, el bautismo de Juan, aparentemente, se administraba sólo una vez, lo que reflejaba su naturaleza de rito sacramental, al dejar una profunda huella en la conciencia de quien lo recibía.

Es cierto que ni Josefo, ni los evangelios, que son nuestras únicas fuentes sobre Juan, no nos dicen explícitamente que el bautismo se recibiera una sola vez, pero es muy probable, —dado el énfasis que ponen en el hecho— que fuera así. De poderlo recibir en más de una ocasión, el rito perdería, a nuestro juicio, el rango que le quieren conferir los relatos, pudiendo ser entendido como una simple ablución lustral.

Si aceptamos esta hipótesis se nos plantea un interrogante cargado de contenido. ¿Cabe establecer un parangón entre el bautismo de Juan y otros ritos similares celebrados en el mundo grecorromano por las religiones de los «misterios»?. Esta posible interpretación parece excesivamente aventurada. La idea de una salvación individual vinculada a ritos iniciáticos no había prendido en el mundo judío palestino y no parece probable que la «muchedumbre» de personas que Juan bautizaba indiscriminadamente, pudieran, tras el rito, ser consideradas o considerarse ellas mismas como pertenecientes a un grupo escogido.

Que el bautismo de Juan no tuviera naturaleza iniciática no implica que el profeta del desierto no contara con fieles seguidores. Tanto Marcos, como Lucas, los Hechos y Juan nos dicen que el Bautista tenía discípulos (Mc 2, 18; 6, 29; Mt 11, 2; Lc 11, 1; Jn 1, 35; 3, 25; Hch 193-7), gente que aparentemente mantenía con él unas relaciones más estrechas que quienes acudían simplemente para ser bautizados. En cambio no hay indicio de una comunidad estructurada en vida del Bautista, aunque es muy probable que tal comunidad existiera.

La predicación del Bautista debió ser el primer contacto de Jesús con el mesianismo escatológico. La fuerte personalidad profética, —que no pasaba desapercibida a las autoridades judías— tampoco pasó desapercibida a Jesús, que decidió unirse a Juan como discípulo tras haber sido bautizado por él.

La relación entre Juan y Jesús es, sin duda, un hecho cierto que queda confirmado por lo molesta que resulta la figura del Bautista en el relato evangélico y en la Iglesia primitiva. No hay ningún motivo por el que los primeros cristianos pudieran inventar una historia que sólo podía crearles dificultades teológicas. Después de todo, en el relato del bautismo, Jesús queda en posición de inferioridad con respecto a Juan al aceptar de éste el agua purificadora, y lo que resulta más comprometedor para el mensaje cristiano, ese bautismo que Jesús recibía era un rito de arrepentimiento que servía para el perdón de los pecados.

Jesús, a quien el cristianismo primitivo consideraba ya sin pecado y como la fuente de toda redención para la humanidad, aparece en este pasaje como un humilde pecador más. El hecho resulta tan embarazoso que forzosamente tiene que recoger una tradición cierta o con un fondo de verdad, y tan conocida por los primeros cristianos que el relato evangélico no pudo eludir

La certeza del hecho ha conturbado a los exégetas a lo largo de los siglos y es que los prejuicios nacidos de la fe han impedido ver a Jesús como un judío de su tiempo. Sin embargo, la evidencia de las fuentes nos indica que Jesús cuando se acercó al Jordán buscaba en el bautismo de Juan lo que todos los demás candidatos, ya que tenía conciencia de ser un pecador. Esa conciencia, por lo demás, debía estar muy extendida entre los judíos del siglo primero de nuestra era, que entendían sus desgracias como producto de su impiedad. Naturalmente, la fe cristiana considera semejante postura como inaceptable e incluso blasfema (Rops, 1974:60-61). Pero, en la búsqueda del Jesús de la historia lo inaceptable es presuponer lo contrario (Meier, 2001, T II/I:153-155).

El hecho no se escapó a los sagaces evangelistas que trataron de «salir del aprieto» como mejor pudieron. Por ejemplo el evangelio de Marcos introduce en el momento del bautismo una teofanía clarificadora. Los cielos se abren, el Espíritu desciende en forma de paloma y la voz del Padre proclama que el bautizado es su hijo muy amado (Mc 1, 9-1l). Pero Juan y el resto de los presentes parecen no tener conciencia del hecho, sólo el lector

queda advertido de la identidad teológica de Jesús. De este modo, hasta para el Bautista, considerado el precursor del mesías, permanece velada la naturaleza mesiánica de aquél a quien está bautizando.

Mateo se muestra más explícito y presenta un Juan que confiesa públicamente su propia inferioridad con respecto a Jesús antes de bautizarlo y proclama la alta dignidad de éste. Pero Jesús, ante la resistencia del Bautista a celebrar el rito, argumenta: «Conviene que cumplamos lo que Dios ha dispuesto» (3, 13-15). Lucas va todavía más lejos y convierte al Bautista en pariente de Jesús para que sea el feto de Juan el que pueda dar testimonio del mismo feto de Jesús saludándolo en la visitación de María a su prima Isabel (Lc 1, 41-44).

La apoteosis llega con el cuarto evangelio en el que Jesús ni siquiera es bautizado y Juan se limita a ser un medio de revelación cristológica: «Al día siguiente Juan vio a Jesús que se acercaba a él, y dijo: Este es el cordero de Dios que quita el pecado del mundo» (1, 29-31). Con este evangelio el proceso de inversión en cuanto a los papeles a desempeñar por ambos personajes se ha consumado. Ya nos es Juan el que limpia de pecado por medio del bautismo, es Jesús el único que quita el pecado del mundo.

Realmente podemos presuponer que la relación inicial entre Jesús y el Bautista debió ser otra. No podemos asegurar que Jesús fuera discípulo de Juan pero es muy posible que lo fuese durante algún un tiempo. Hay al menos dos datos en los mismos evangelios que avalan esta posibilidad. El primero sería la similitud del mensaje. Lo esencial del mensaje de Jesús es coincidente con el de Juan. El Bautista, según Lucas, anunciaba: «Arrepentíos porque está llegando el reino de los cielos» (Mt 3, 2) y el Jesús de Marcos decía: «El plazo se ha cumplido. El reino de Dios está llegando» (Mc 1, 15). Cuando Juan comenzó su predicación debió proclamar un mensaje escatológico como lo había concebido Israel hasta entonces, y si Jesús aceptó el mensaje y el bautismo de Juan, presumiblemente dio por válido lo esencial de su visión escatológica.

Por supuesto, Jesús pudo haber desarrollado o incluso abandonado después la escatología de Juan, pero al principio de su trayectoria lo encontra-

mos aceptando el mismo mensaje del Bautista, quien decía que el punto culminante de la historia estaba a punto de llegar. Tanto Jesús como Juan pensaban que Dios pronto efectuaría un cambio decisivo en el mundo. El Dios en el que creían era el Dios de Israel, el Dios que llamó a Abraham dio la Ley a Moisés y elevó a David a la realeza. Ese Dios iba a llevar ahora a cumplimiento su obra.

El segundo dato que avala la hipótesis de un Jesús discípulo de Juan se basa en una sola referencia que aparece en el cuarto evangelio en el que se nos refiere cómo Jesús practicó personalmente el rito bautismal. En el versículo 22 el evangelista nos dice: «Jesús y sus discípulos fueron al campo de Judea, donde él estuvo algún tiempo con ellos, y bautizaba». En la primera oración, desempeñan la función de sujeto tanto Jesús como sus discípulos, que van al campo de Judea; pero en la oración siguiente: «él estuvo algún tiempo con ellos», el único sujeto es Jesús, mientras que los discípulos pasan a ser una mera circunstancia. Parece, por tanto, evidente que Jesús y, sólo él, bautizaba, una vez descartados los discípulos como sujetos agentes. Que el autor pensaba en Jesús como el único bautista de la referida frase lo confirma el versículo siguiente, donde súbitamente es reintroducido Juan, de quien se dice que estaba bautizando en Ainón, cerca de Salín.

Esta referencia no aparece en los sinópticos y puede resultar sospechosa, sin embargo la hace el evangelista que más claramente manifiesta la superioridad de Jesús sobre Juan. Siendo así, parece extraño que le atribuya al «cordero de Dios» la realización del mismo ritual que practicaba el Bautista, a no ser que el hecho respondiera a una vieja tradición que el relato evangélico no quiso silenciar. De aceptar esta hipótesis, nada descabellada, podríamos reforzar la suposición de que Jesús siguió las enseñanzas de Juan durante un tiempo, pero tras esta etapa Jesús emprendió su propio camino.

¿Qué llevó a Jesús a separase de Juan? No lo sabemos, aunque en los evangelios nos encontramos con indicios que señalan una cierta discrepancia e incluso una rivalidad. Mateo (11) y Lucas (7) refieren cómo unos

enviados de Juan, que según el relato se hallaba en prisión, preguntaron a Jesús «¿Eres tú el que viene, o esperamos a otro?». La respuesta de Jesús es hacerles ver los portentosos milagros que él ya está realizando. En esta respuesta, Jesús trae a la memoria a Isaías 35, donde encontramos una lista semejante de milagros. Con este paralelismo Jesús quiere insinuar que la profecía se está cumpliendo en su propia obra, lo que lleva a la conclusión de que realmente era él «el que tenía que venir». Cuando los discípulos de Juan se alejan, Jesús pronuncia un ambiguo discurso sobre la grandeza de Juan del que inicialmente dice que entre los hijos de mujer no ha nacido ninguno más grande que el Bautista. Pero, a continuación, añade que el más pequeño en el reino de Dios supera a Juan.

Lo cierto es que los seguidores de Juan luego de su arresto y de su muerte continuaron su obra. Y este grupo, según parece, bien pronto rivalizó aquí y allá con la Iglesia cristiana. Los mandeos de la Mesopotamia de hoy son sus lejanos descendientes.

Presumiblemente, debió de llegar un momento en el que surgieron diferencias entre el Bautista y Jesús, por lo que éste último se apartó del que había sido su maestro llevándose consigo algunos de los discípulos de Juan (Hch 1, 22). Nada sabemos sobre la causa de esta presunta crisis, pero se puede sospechar que se debió no tanto a diferencias en cuanto al mensaje como a la manera de trasmitirlo.

Es posible, como apuntan algunos autores (Piñero, 2006:108, Carmichael, 1964:177), que Jesús considerase que la predicación de Juan acerca del reino de Dios no era lo suficientemente enérgica. De hecho, es en esta parte del relato en la que aparece un logion inquietante. Nos referimos al llamado dicho de «los violentos», un logion de Jesús sobre el reino de Dios muy discutido que se conserva en tres variantes (Mt 11, l2; Lc 16, 16; Justino, *Dial.* 51, 311) y del que hay al menos dos interpretaciones. Una versión de la sentencia en Q, que es casi idéntica al logion de Justino, sería: «La Ley y los profetas llegan hasta Juan. Desde entonces, el reino de Dios sufre violencia, y los violentos tratan de apoderarse de él» (ὁ… νόμος καὶ οἱ προφῆται ἕως Ἰωάννου ἀπὸ τότε ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ βιάζεται καὶ βιασταὶ ἁπράζουσιν αὐτήν) (Q 16, 16).

El sacerdote católico John Meier (1997, T II:208) es partidario de interpretar que, en boca de Jesús, estas palabras serían un reflejo de la tendencia profética a periodizar la historia de Israel. Así toda la historia de Israel hasta la época de Juan Bautista quedaría resumida en «la Ley y los profetas». Desde los tiempos de Juan en adelante, un nuevo estado de cosas habría irrumpido en escena. En ese nuevo estado de cosas, el reino de Dios estaría encontrado una oposición violenta, y los que utilizaban la violencia saqueaban (o tratarían de saquear) el reino. Meier atribuye esa actitud violenta a aquellos que se oponían al reino, y enumera a distintos posibles sujetos agentes de esa violencia: los poderes espirituales que estaban detrás de los gobernantes terrenos, Antipas, que mató a Juan, o los sumos sacerdotes de Jerusalén, las mismas autoridades romanas, o los fariseos y escribas, e incluso los combatientes del movimiento nacionalista de liberación.

No obstante, la incertidumbre en la traducción del logion respecto al doble significado de los términos griegos βιάζεται (oprimir, instar con violencia) y βιασταί (violentos, firmemente decididos) daría pie a otra versión muy distinta. En esa segunda traducción el dicho sería: «Desde entonces el reinado de Dios se insta con violencia, y los firmemente decididos (o violentos) lo arrebatan para sí» (Gnilka, 1993:183).

Si nos acogemos a esta traducción debemos interpretar que el reinado de Dios se está imponiendo victoriosamente y los violentos pugnan por él. Según Theissen-Merz (2000:147) el término «los violentos» designaría a Jesús y sus discípulos, sólo a ellos cuadra la referencia cronológica «desde Juan» y la ganancia del reino, como indica el verbo. Para los autores que consideran esta versión como la correcta, el logion sería «una metáfora extremadamente negativa para describir la conducta de Jesús y sus discípulos» por eso intentan cuestionar su veracidad sin llegar a explicar el significado último que puede tener. Lo que parece indudable es que el dicho no se le puede atribuir a Jesús. Sin embargo, debe recoger una sentencia muy primitiva relativa a él o a sus seguidores. Aunque esta interpretación choca con la tradicional imagen de Jesús, la duda queda abierta. ¿Puede ser que Jesús considerara a Juan excesivamente apegado a la tradición profética

basada solamente en la palabra y postulara la propagación del mensaje a través de una acción más enérgica y directa? ¿Pudo ser ese el motivo de su ruptura con Juan?

Para intentar esclarecer estas dudas deberemos seguir a Jesús en su trayectoria posterior hasta llegar a Jerusalén.

V

El mensaje

Un extraño silencio

El mensaje religioso de Juan el Bautista debió de producir en Jesús una fuerte impresión, ya que éste siguió la llamada de Juan y se hizo bautizar. El contacto con Juan tuvo que ser para el galileo una experiencia de desvelamiento, un acontecimiento revelador y decisivo en su propia vida, puesto que Jesús, luego de su bautismo, no volvió a casa, permaneció junto al Bautista e hizo suyas un cierto número de sus ideas, aunque con posterioridad se separara de él y, junto con un pequeño grupo de seguidores, comenzara él mismo a bautizar.

Pero cuando Juan fue arrestado, los sinópticos nos informan que Jesús se retiró inmediatamente al desierto. Este episodio puede ser cierto en la medida en que la detención del Bautista pudo sembrar el temor entre aquellos que practicaban el mismo rito y podían ser considerados sus partidarios. De ser así, el desierto siempre había brindado refugio seguro a los que huían de las autoridades. Puede ser que Jesús y algunos de los que habían

decidido secundarle, atemorizados por la suerte corrida por Juan, decidieran ocultarse temporalmente en esa región inhóspita.

Las tentaciones con las que Satanás habría puesto a prueba a Jesús durante su estancia en el desierto podrían guardar relación con ese momento de debilidad. Jesús, durante un tiempo y por temor, pudo pensar en eludir su responsabilidad como profeta pero, superada la tentación de abandonar la prédica, se habría reafirmado en su labor de continuar anunciando la inminente llegada del reino, aunque orientándola de un modo distinto a como lo había hecho su maestro. Con posterioridad, al hablar a sus discípulos de esa flaqueza temporal, Jesús bien pudo transmitir un relato cargado de referencias simbólicas, en el que la fe en su misión habría sido probada por la misma personificación del Mal.

En esa hipotética evocación de Jesús, o de alguno de sus discípulos, el número de cuarenta días de retiro se habría tomado de la estancia de Moisés en el Sinaí (Ex 34, 28) y las contestaciones a las diferentes ofertas satánicas no serían sino distintos pasajes de las escrituras sagradas. Cuando el diablo insta a Jesús a convertir unas piedras en panes, éste le contesta diciendo: «No sólo de pan vive el hombre, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios» (Dt 8, 3). También rechaza la tentación de manifestar su poder lanzándose desde lo más alto del muro del Templo citando de nuevo el Deuteronomio: «No tentarás al Señor tu Dios» (6, 16). Respecto a la tentación de convertirse en rey del mundo adorando a Satanás, Jesús la rechaza otra vez con uno de los pasajes mejor conocidos de la Biblia: «Adorarás al Señor tu Dios y sólo a él le darás culto» (Dt 6, 13). Este pasaje forma parte de la Shemá, la oración que todos los judíos devotos recitan dos veces al día: «Escucha, Israel, el Señor tu Dios es el único Señor, y amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con todas tus fuerzas».

No obstante, todo este pasaje de ayuno, soledad, meditación y tentaciones puede considerarse también como una mera invención del relato evangélico destinada a subrayar la preparación previa del profeta antes de iniciar su personal misión. Sería una forma mitificada de exponer al creyente

como Jesús tuvo que ir viendo claro los problemas que comportaban las tareas que se había impuesto, superando los obstáculos interiores, esto es, los posibles falsos caminos o, si se quiere, las «tentaciones diabólicas».

Para distintas figuras proféticas, la necesidad de la soledad —para mayor claridad interior, así como también para concentrar sus energías espirituales— no resulta nada extraña. Durante estos períodos de retiro, cierta forma de ascesis, de disciplina psicofísica y de concentración interior llevan a estos personajes a un extraordinario dominio de su sistema nervioso y, consiguientemente, de sus energías morales, acentuando su fascinación personal y su capacidad para arrastrar a los hombres con la mera palabra. Así mismo, las tentaciones del demonio responderían a una forma de narración típicamente legendaria. Análogas «tentaciones del justo» por parte del demonio estaban contenidas ya en el antiguo testamento (Job), así como en otras religiones no judías (Buda, Zarathustra, etc.). Esta escena que aparece en los sinópticos sería pues el prólogo necesario a la narración de la vida pública de Jesús, que se habría iniciado según Lucas a los treinta años (3, 23).

Pero este último dato es tan incierto como otros que hemos visto, ya que en el mundo antiguo el trigésimo año de vida, era considerado la edad ideal. Y el mismo Lucas nos dice que este número ideal representaba poco más o menos la edad de Jesús en el inicio de su misión. Realmente podemos pensar que se trata de un nuevo recurso del evangelista para asimilar la figura de Jesús a la de otros héroes bíblicos. Así lo sugiere que al comienzo de la actividad de José en Egipto, éste tuviera «treinta años cuando se presentó ante el faraón» (Gn 41, 46); o que David, después de haber sido ungido rey tuviera también treinta años «cuando comenzó a reinar» (2 Sm 5, 4), y que fuera en el trigésimo año de su vida cuando Ezequiel recibió la vocación profética (Ez 1, l).

La fundada sospecha sobre la edad real de Jesús contagia a toda la cronología sobre su vida pública e incluso se hace extensiva a los escenarios de su actividad, al punto de que nada hay seguro sobre el tiempo y la geografía evangélica. «Puesto que los datos cronológicos del Nuevo

Testamento son demasiado incompletos e imprecisos y faltan tradiciones fidedignas procedentes de la Iglesia antigua, sólo podremos ofrecer conjeturas aproximadas con respecto a las fechas principales de la cronología bíblica» (Trilling, 1985:76).

Si tomamos a Marcos como referencia sobre el tema nos encontramos que, ya en el evangelio más antiguo, aparecen toda una serie de clichés expresivos destinados a solventar este problema de imprecisión espacio-temporal en el relato. En la mayoría de los casos se dice «en aquel tiempo», «entonces», «y cuando salieron de allí», «cuando Jesús se puso a enseñar junto al lago», «inmediatamente se fue de allí», y otras expresiones por el estilo.

Estos recursos de Marcos son utilizados por el resto de los evangelistas. En el caso de Mateo, si prescindimos de su «relato de infancia» (caps. 1-2), no se añade un solo dato geográfico que nos lleve más allá de lo dicho por Marcos. Aunque Mateo se toma bastantes libertades con el itinerario geográfico y el orden «cronológico» que aparecen referidos en el evangelio de Marcos. Lo mismo sucede con Lucas que, en lo fundamental, sigue la misma línea que los otros dos evangelistas. Todos ellos buscan transmitir un mensaje teológico y no se preocupan por el dato histórico, aunque en la narración de Lucas figuran algunas observaciones en las que se manifiesta la tendencia a ofrecer una datación y un encuadramiento más exacto dentro de la historia general.

En el cuadro de conjunto que nos brindan estos textos sólo hay un escenario principal de la actividad de Jesús, y este escenario es Galilea. Los evangelios canónicos nos presenta a Jesús como un profeta itinerante, que pasa por muchos lugares, que atraviesa en un sentido y en otro el lago de Genesaret, y que se adentra incluso en la región norte, en el «territorio pagano» de las ciudades costeras de Tiro y Sidón (Mc 7, 24. 31). Pero es inútil buscar en estos textos un itinerario preciso de esos desplazamientos, o intentar determinar el tiempo de esa actividad pública.

Marcos, que fue quien trazó la pauta narrativa, encontró tradiciones particulares, y a veces pequeñas colecciones de relatos afines, pero no una

narración coherente sobre la vida de Jesús. El evangelista tuvo que encajar todos esos fragmentos de tradición en un contexto temporal poco coherente y en un orden geográfico sólo aproximado. Así el esquema queda reducido a un solo viaje que conduce a Jesús desde Galilea hasta la metrópoli de Jerusalén, viaje que se convierte al mismo tiempo en el camino hacia la muerte.

Sin embargo, no sabemos cuándo emprendió Jesús ese viaje, ni cuánto tiempo permaneció en Judea y Jerusalén, y qué espacio de tiempo abarcaron los últimos días. Sólo el relato de la pasión se nos presenta como un bloque compacto y una narración corrida que Marcos debió de encontrar ya formada. Éste es el único lugar de su evangelio en el que hallamos una sucesión de datos cronológicos. Sobre todo, el acontecimiento de la crucifixión de Jesús que el evangelista llega a dividir exactamente en horas.

Según la concepción del evangelio de Marcos, que es decisiva para los sinópticos, solamente podríamos hablar de un año de actividad pública de Jesús, y en este caso, el intervalo de tiempo entre la aparición del Bautista y la muerte de Jesús habría sido muy breve.

Así pues, debemos admitir que el marco cronológico y la disposición de lo que va aconteciendo en la narración de cada evangelio son creación personal de los evangelistas y quedan muy pocos indicadores temporales en las distintas unidades de la tradición sobre Jesús que han llegado hasta nosotros que resulten útiles para secuenciar de modo preciso el relato. Por eso se puede decir que, entre el bautismo de Jesús y las últimas semanas de su vida, todo transcurre en un continuo temporal. Esta realidad que los textos imponen imposibilita trazar cualquier decurso biográfico mínimamente fiable. Por tanto, si queremos seguir avanzando en el conocimiento de nuestro personaje se hace necesario estudiar por temas sus principales dichos y los hechos que se le atribuyen.

Antes de adentrarnos en la tarea de intentar dilucidar que pudo decir Jesús según el relato evangélico, dedicaremos unas pocas líneas a especular sobre lo que los evangelios no dicen, ya que los silencios en el texto pueden ser tanto o más significativos que las mismas palabras. Resulta

asombroso que los testimonios que han llegado hasta nosotros sobre un profeta escatológico judío del siglo I, ejecutado por los romanos bajo la acusación de proclamarse el mesías, apenas hablen sobre la situación política en la Palestina de aquel tiempo. El hecho resulta tan insólito como el de un imaginario relato que nos hablara de un francés ejecutado por los nazis bajo la ocupación y en el que no se mencionara la circunstancia que estaba atravesando su país. Podemos decir que este silencio en el caso de los evangelios aún puede parecer más escandaloso, ya que la vivencia de Israel bajo la ocupación romana no solo la sufrían los judíos como una vergüenza política sino como una afrenta religiosa, al ver, día a día, la tierra de Yahvéh mancillada por el dominio pagano.

Uno de los elementos que pueden ayudarnos a comprender este silencio surgirá al analizar el origen y los propósitos que abriga el evangelio de Marcos. La especificidad de este evangelio hoy es poco discutida, ya que se trata del texto canónico más antiguo y nadie cuestiona en la actualidad que en él se basaron los evangelios de Mateo y Lucas, ejerciendo también enorme influencia sobre el de Juan. No obstante, para poder ofrecer una interpretación sobre el mismo que no sea meramente teológica deberemos tener en cuenta que, —como el resto de estas obras— el texto de Marcos responde a las circunstancias y necesidades específicas de la comunidad cristiana para la que se escribió, o lo que los especialistas denominan el *Sitz im Leben* de esa comunidad. Por tanto, es imprescindible aventurar una hipótesis sobre el lugar y la fecha en la que fue redactado el relato atribuido a Marcos.

Ya hemos dicho más arriba que la tradición señala a una primitiva comunidad cristiana de Roma como la cuna de este evangelio, en el que la presencia de latinismos en el texto viene a corroborar esta tesis. Por otra parte, las explicaciones que incluye el autor sobre las costumbres judías nos indican también que fue escrito para cristianos gentiles, que no estaban familiarizados con las formas de vida en Palestina (Delorme, 1986).

El problema surge cuando se intenta establecer la fecha de redacción del texto. Casi todos los exégetas del Nuevo Testamento están de acuerdo en

que el evangelio de Marcos fue escrito entre el 60 y el 75 de nuestra era. Pero como entre el 66 y el 70 se desarrolló la gran revuelta judía contra Roma deberíamos poder precisar si el texto fue escrito antes o después de la destrucción del Templo de Jerusalén, que se produjo en el año 70, y que supuso una auténtica quiebra entre las comunidades cristianas palestinas y las de otras áreas geográficas.

A pesar de estar las opiniones divididas parecen más consistentes los argumentos de los que defienden que el texto marcano se redactó después de la catástrofe (Brandon, 1975; Winter, 1983; Puente 1989, Piñero, 2007). Por ejemplo, la mención que hace Marcos al velo del Templo que se desgarró en dos en el momento de la muerte de Jesús (15, 38), sólo podría haber sido entendida por los cristianos de Roma tras esa fecha, ya que en el desfile triunfal de su victoria, Tito, el conquistador de Jerusalén, se encargó de exhibir ante el pueblo romano los trofeos producto del saqueo del Templo, entre los que se encontraba el famoso velo (B. J. VII, 162).

Pero si admitimos que el texto de Marcos fue escrito después del 70 deberemos aceptar también que la situación de los cristianos en Roma por aquellas fechas debía ser, como mínimo, delicada. Podemos suponer que la guerra contra los judíos había contribuido a aumentar el antijudaismo latente en la sociedad romana, a lo que se vendría a sumar el que la figura cultual del cristianismo —no podemos olvidarlo— era un judío condenado a muerte por rebeldía contra Roma. Estas circunstancias de acrecentadas sospechas y recelos a causa del conflicto bélico dejarán una profunda huella en el texto de Marcos, y contribuirán a explicarnos, al menos en parte, el silencio del evangelista sobre la situación política en la Palestina de Jesús.

La comunidad cristiana de Roma debió tener un origen temprano. La tradición la vincula a la presencia de Pedro en la capital del Imperio, aunque lo que parece seguro es la influencia ejercida sobre ella por Pablo de Tarso. Después del año 70 de nuestra era, fecha probable de la redacción del evangelio de Marcos, los cristianos de Roma habrían abrazado ya la fe de Pablo en el Cristo resucitado y tendrían un especial interés en desvincular-

se del mesías judío, para que no se les pudiera considerar sospechosos de sedición contra el Imperio. Con esto no queremos decir que muchos de los seguidores del Cristo crucificado no estuvieran dispuestos a recibir el martirio en defensa de su fe, como ya lo habían demostrado en época de Nerón. Pero justamente esta temprana persecución habría devastado a la primitiva comunidad y muchos de los nuevos adeptos serían gentiles a los que el mensaje paulino les resultaba más comprensible y atractivo que el recibido del núcleo originario judeocristiano de Jerusalén. Debió ser en esta coyuntura y en este clima de forzada prudencia frente a las autoridades imperiales cuando Marcos redactó su evangelio de Jesús el Cristo, Hijo de Dios.

La preeminencia del cristianismo de Pablo en el evangelio de Marcos se puede apreciar en una atenta lectura del texto. Por ejemplo, la imagen que en él se trasmite de Pedro resulta poco halagüeña y evidencia un claro intento por distanciarse del judeocristianismo palestino. Ya hemos comentado que, a comienzos del siglo XX, el estudioso Wrede señaló un rasgo que caracteriza a este evangelio, el llamado «silencio mesiánico». En todo el relato de Marcos, sólo Pedro, —en el famoso pasaje de Cesarea de Filipo— reconoce a Jesús como el mesías, pero el maestro, de modo terminante, le manda al apóstol guardar silencio sobre ese título (8, 29-30). Casi a renglón seguido, cuando Jesús revela a los discípulos sus futuros sufrimientos y martirio, Pedro parece no entender ese destino para el mesías salvador de Israel, lo que desata la cólera del profeta, que llega a calificar a Pedro de Satanás (8, 31-33).

También, en el momento crítico de la pasión, Pedro, no solo se comporta cobardemente, sino que niega a Jesús hasta en tres ocasiones (14, 66-72). Podemos decir que realmente, Pedro no sale muy bien parado en el relato marcano, lo que vendría a reforzar la tesis de que el evangelio de Marcos quería señalar un claro distanciamiento por parte de la comunidad cristiana de Roma frente a las inquietudes de los judíos palestinos seguidores del mesías, con los que el narrador identificaría a Pedro.

Este distanciamiento intencionado puede ayudarnos a comprender mejor el silencio evangélico sobre la conflictiva relación entre Roma y los

judíos de Palestina. En una sola ocasión, el relato de Marcos hace alusión a un motín (15, 8), como única referencia a la situación de enfrentamiento que se había vivido en ese rincón del Imperio y que terminó desembocando en la gran rebelión del año 66.

En toda la narración, hasta el momento crítico del «proceso» a Jesús, no hay una sola mención en el texto de Marcos a los ocupantes romanos. Sin embargo, un pasaje destacado en este evangelio es el relativo al pago del tributo, cuando, según el autor, unos fariseos tienden una trampa a Jesús preguntándole si se debe pagar o no tributo al César (12, 13-17). La respuesta del Jesús de Marcos es de una calculada ambigüedad y ha sido interpretada de todos los modos posibles, aunque el evangelista lo que pretendía era dejar bien asentado que Jesús no era contrario al pago, distanciándose así de los radicales judíos que consideraban el impuesto como una ofensa al pueblo escogido. De este modo lo entendió Lucas, ya que en su evangelio menciona a los falsos testigos que en el juicio seguido a Jesús declararon contra el profeta acusándole de predicar que el tributo no debía ser pagado. Si los testigos de Lucas presentaban falso testimonio, lo que el evangelista nos quiere decir, siguiendo a Marcos, es que Jesús era partidario de acatar el pago.

La misma relación que Marcos establece, nada más comenzar su evangelio, entre Jesús y los publicanos cobradores de impuestos (Mc 2, 13-17), también permite pensar al lector que la actitud de Jesús frente a las figuras más denostadas del orden establecido era cordial, aunque el evangelista no puede disimular que resultaba escandalosa en el medio judío.

La frase «recaudadores de impuestos y pecadores» aparece frecuentemente en los evangelios. La explicación que suele darse es que los recaudadores de impuestos eran considerados poco honrados. Veamos la descripción que hace Filón de un publicano que alrededor del año 40 (e. v.), estaba al cargo de la recaudación de impuestos en la provincia de Judea: «Capito es el recaudador de impuestos para Judea y abriga rencor contra la población. Cuando llegó allí era un hombre pobre, pero con su rapacidad y peculado ha amasado gran riqueza en diversas formas» (*Embajada* 199). Pero hemos de tener en cuenta que la palabra traducida aquí como

«impuesto» realmente hace referencia al «tributo»; por tanto, Capito no sólo era un especulador sino que también era responsable de mandar el tributo de Judea a Roma o a la base romana de Siria.

Podríamos pensar que los recaudadores de impuestos en Galilea eran juzgados de otro modo, ya que la tetrarquía no estaba bajo la dominación directa de Roma y, por tanto, la relación de Jesús con los publicanos de su país natal podía ser entendida de forma distinta. Sin embargo, a los recaudadores de impuestos en Galilea se les consideraba igualmente como colaboracionistas, elementos locales que actuaban en nombre del poder imperial, ya que recaudaban impuestos al servicio de Antipas, pero éste pagaba tributo a Roma; así, indirectamente, favorecían también al ocupante pagano. Por tanto, que Jesús mostrara ostensiblemente su benevolencia con estos personajes nos induce a pensar que en la intención del evangelista estaba tanto subrayar la misericordia de Jesús para con los pecadores como señalar el acatamiento del profeta ante el pago del tributo, así como la buena relación que mantenía con quienes se encargaban de percibirlo.

También resulta sorprendente en Marcos que, a lo largo de todo su relato, los enemigos de Jesús sean sus propios compatriotas, no solo los herodianos, colaboradores del ocupante romano, sino también los fariseos e incluso el exaltado populacho judío que termina clamando para que lo crucifiquen, mientras un comprensivo gobernador romano, del que hablaremos más adelante, hace todos los esfuerzos posibles para salvar al justo.

La apoteosis final en la apología *ad christrianos romanos* de Marcos se alcanza cuando, en el momento de expirar Jesús, el centurión que está a los pies de la cruz exclama: «verdaderamente este hombre era el hijo de Dios». Aunque resulte asombroso, el único romano que aparece en el relato, además de Pilatos, es la primera persona en reconocer la auténtica naturaleza del crucificado. No son los discípulos, que han huido, ni ninguno de los judíos que presencian el martirio, sino un soldado de las tropas de ocupación el único en percatarse de la grandeza del drama que se está desarrollando y el único en proclamar, antes que ningún otro ser humano, quién era realmente el Jesús crucificado.

Este relato elaborado por Marcos debía resultar reconfortante para la comunidad cristina de Roma. Sus lectores debían apreciar que un gentil como ellos, un servidor del Imperio, había sido más perspicaz que los mismos discípulos de Jesús al percibir su naturaleza divina en el momento preciso en que con su sacrificio, el hijo de Dios redimía a toda la humanidad. Nada tenía que ver este ser sobrenatural con los sediciosos judíos que se habían atrevido a rebelarse contra Roma. El velo que se había desgarrado en el Templo de Jerusalén y la misma destrucción de ese viejo santuario señalaban el comienzo de una creencia totalmente renovada en un Cristo resucitado absolutamente diferente a cualquier mesías rebelde.

Con esta novedosa concepción de Jesús se asentaban las bases para el ulterior desarrollo de una teología ya específicamente cristiana. A lo largo de su evangelio, Marcos va emitiendo señales de que Jesús era el Cristo paulino, salvador universal y pacífico, y alejado totalmente de los problemas políticos del Israel de su tiempo.

No obstante, a pesar de la enorme influencia que ejercerá este patrón biográfico establecido por Marcos, los evangelios no se pueden reducir sólo a eso. El mismo relato marcano es producto en su composición del uso de distintos materiales que dejan diferente tipo de huellas que se deben rastrear. En el texto de Marcos las creencias apocalípticas y la tensa espera de la llegada del reino aún siguen vivas. El capítulo trece de su evangelio nos ofrece una pequeña apocalipsis, que testimonia lo que estamos diciendo, y diferentes pasajes a lo largo del relato nos remiten a tradiciones muy primitivas en las que se insinúan otras imágenes de Jesús bien distintas.

Lo que dicen los evangelios

Adentrarse en el «mensaje» que nos revela el corpus evangélico es tarea complicada por muchas razones. En primer lugar, porque este pretendido mensaje es la cantera de la que, a lo largo de los siglos, toda la teología cristiana ha extraído los materiales para establecer las más diversas conclusio-

nes. Esto no quiere decir que todas las polémicas o controversias que en su historia se han dado en el seno cristianismo tengan un origen evangélico, ni mucho menos. Pero sí que todas las interpretaciones vertidas en estas confrontaciones ideológicas han buscado, en mayor o menor medida, apoyatura para sus tesis en los textos de los evangelios.

Esto nos da idea de la maleabilidad interpretativa de estos escritos, maleabilidad que viene dada por la ambigüedad que en ellos podemos encontrar. Las diferentes formas expresivas: parábolas, discursos, dichos, polémicas… La misma naturaleza alegórico-simbólica de los mensajes y los problemas de traducción contribuyen también a esa pluralidad interpretativa.

Uno de los rasgos más sobresalientes de estos textos es la contradicción. En ellos nos podemos encontrar con mensajes enfrentados que permiten lecturas perfectamente contrapuestas en las que el intérprete podrá elegir, sin renunciar a la palabra de Dios, la que más convenga a sus propósitos o creencias. Veamos un ejemplo.

Marcos, en el capítulo 7 de su evangelio, llega a la conclusión de que el mismo Jesús declaró puros todos los alimentos (7, 19) contraviniendo así una de las normas fundamentales de la Ley mosáica. Sin embargo, Mateo, en el mismo pasaje (Mt 15, 10-20), se limita a afirmar que «el comer con manos no lavadas no contamina al hombre».

Para entender esto debemos tener presente que la circuncisión, el descanso sabático y la prohibición de consumir alimentos «impuros» distinguían socialmente a los judíos de los gentiles. Estos tres temas muy pronto se convirtieron en cruciales para el cristianismo primitivo en la medida en que los judíos seguidores de la nueva doctrina hicieron extensivas sus creencias en el ámbito gentil. Si leemos con atención los evangelios podremos constatar cómo dos de estos preceptos, el sábado y los alimentos dominan las disputas entre Jesús y los escribas y fariseos. Sin embargo, la discrepancia sobre la postura que se debía adoptar ante estas prohibiciones sigue viva entre los evangelistas, que se remiten en cada caso —para justificar su propia actitud— a palabras que siempre atribuyen a Jesús.

Para Marcos, el pasaje que acabamos de mencionar, le permite afirmar que Jesús mismo no admitía la «impureza» de los alimentos prohibidos por la Ley,[17] mientras que Mateo extrae una conclusión mucho más moderada: comer sin la preceptiva ablución de las manos no implicaba infringir la Ley sobre los alimentos, como así era realmente (Sanders, 2004:382).

En el evangelio romano de Marcos, lo procedente sobre el asunto de la comida era romper definitivamente con la Ley judía. Así la comunidad para la que fue escrito este texto vería con agrado cómo determinados ritos judíos —que los gentiles conversos no llegaban a entender— habían sido ya abolidas por el mismo Hijo de Dios. Por el contrario, en el caso de Mateo el *Sitz im Leben* de la comunidad para la que escribió le obligaba a sostener una postura diametralmente opuesta.

Para comprenderlo hemos de tener en cuenta que el evangelio de Mateo fue redactado entre el 80 y el 90 de nuestra era, posiblemente por un judío alejandrino. Existen algunos indicios que permiten aventurar el origen egipcio de este texto dado que Alejandría albergaba la mayor comunidad judía de la diáspora y siempre había mantenido un estrecho contacto con los judíos de Palestina, lo que podría justificar que, por su entidad, naciera en ella un texto de estas características.

A esto debemos añadir que durante la gran revuelta contra Roma (66-70 e. v.) debió producirse un cierto flujo migratorio de gentes que huyendo de la guerra buscaron cobijo en Egipto, al sur de Judea, ya que las legiones en su campaña de conquista avanzaban desde el norte. Tras la caída de Jerusalén aún se acrecentaría más el número de refugiados que escaparían hacia el vecino país, afluyendo muchos de ellos a la gran ciudad de Alejandría. Flavio Josefo hace referencia a que unos cientos de «sicarios» llegaron a esta importante urbe e incitaron a la comunidad judía a la sublevación pero terminaron siendo masacrados por los romanos ayudados por mismos judíos alejandrinos (B. J. VII, 407-420). Así que los terribles efectos de la guerra también se debieron dejar notar en esa comunidad.

En este sentido llama la atención que años después, el evangelio de Mateo sea el único que plantea la huida de la Sagrada Familia a Egipto para

salvar la vida del futuro mesías de Israel que corría peligro de caer en manos impías. Se podría ver en este episodio singular un indicio del origen egipcio de este evangelio, indicio que quedaría reforzado por el dato de que es en este país donde se han encontrado mayor número de ejemplares antiguos del texto de Mateo.

Si admitimos que Mateo redactó su obra para una comunidad judeocristiana de Alejandría podremos entender mejor por qué este evangelista se empeña en contradecir a Marcos a pesar de inspirarse en él. La mayoría de los hipotéticos lectores u oyentes del texto de Mateo debían de ser judíos proclives a respetar la Ley que habían observado sus padres y abuelos. Les podía resultar atractivo el nuevo mensaje de salvación y resurrección que aportaba el cristianismo, pero también les podía resultar violento romper sin más con los viejos preceptos de sus mayores, sobre todo cuando la pertenencia a esa comunidad, para bien o para mal, dependía de la observancia de la Ley.

Los judíos de Alejandría, que habían gozado de una situación privilegiada desde sus orígenes, tuvieron que contemplar como ésta se deterioraba a raíz de la conquista romana de Egipto. El recorte de sus privilegios terminó por desembocar en una revuelta tras la muerte de Calígula (41 e. v.) que enfrentó a la comunidad judía con la población griega de la ciudad. La lucha fue durísima y finalmente precipitó la intervención militar de Roma. Claudio, sucesor de Calígula, restableció la paz, pero las medidas del nuevo emperador referentes a los judíos cancelaban, por vía de autoridad, toda aspiración de emancipación política y cultural.

En el edicto imperial el respeto de las costumbres y prácticas de los antepasados se consideraba un derecho adquirido y consolidado por los judíos de Alejandría, pero cualquier medio para acceder a los derechos cívicos (*politeia*) resultaba ilegal. Más aún, los judíos alejandrinos se encontraban inapelablemente considerados como inmigrantes «en tierra extranjera». Se producía de este modo un cambio profundo entre los judíos de la comunidad más numerosa e influyente de la diáspora: para el emperador, como para los griegos, los judíos se habían convertido en extranjeros.

Ante este nuevo escenario la comunidad judía —no obstante fuertemente helenizada— tendió a cerrar filas para preservar su integridad. En ese proceso de reafirmación frente a un entorno social adverso, el respeto a la Ley, sobre todo en sus manifestaciones externas (sábado y alimentos), se convertía en crucial al constituirse en una inequívoca seña de identidad. En este sentido hemos de pensar que los judíos atraídos por el cristianismo aún no habrían alcanzado la suficiente entidad como para plantearse su completa emancipación y desvincularse de la comunidad con la que se les identificaba. Sus pretensiones, más bien, serían las de presentarse como los auténticos interpretes de la Ley, enfrentados a aquellos que guiados por la impiedad habían dado muerte al Maestro.

Por otra parte, es muy posible que esa primitiva comunidad cristiana de Alejandría tuviera su origen en la primera iglesia de Jerusalén (Daniélou-Marrou, 1964:89). Algún autor sostiene (Brandon, 1975) que probablemente fue el propio Pedro quien la fundó. Vendría a avalar esta hipótesis el tratamiento que Mateo da a este discípulo, y que es a todas luces, totalmente distinto al que recibe en Marcos. En el famoso pasaje de Cesarea de Filipo el Pedro de Mateo no sólo reconoce la mesianidad de Jesús sin dudarlo sino que es el primero en proclamar su filiación divina. El Jesús de Mateo en vez de hacer callar a Pedro recompensa al «primer discípulo» con la promesa de un futuro glorioso: «Tú eres Pedro y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia… Te daré las llaves del reino… lo que ates en la tierra quedará atado en el cielo, y lo que desates en la tierra quedará desatado en el cielo» (Mt 16, 18-19).

Pasaje este que guarda un evidente paralelismo con otro de Isaías en que el profeta anuncia al rey Ezequías el nombramiento de un nuevo mayordomo de palacio en la persona de Eliaquín.

«Él será un padre para los habitantes de Jerusalén y para la casa de Judá. Pondré en sus manos las llaves del palacio de David: cuando abra, nadie podrá cerrar; cuando cierre, nadie podrá abrir. Lo hincaré como un clavo en un lugar firme y será motivo de gloria para la casa paterna» (Is 22, 21-23)

Todo esto nos lleva a pensar que la comunidad de Mateo debía estar fuertemente impregnada del judaísmo consustancial a los primeros discípulos. Por tanto, en su evangelio, Mateo se afana en reforzar el contenido de las tradiciones judías y critica cualquier distanciamiento de la Ley. «¡No penséis que he venido a derogar la Ley... ! » (5, 17-18). Esta tajante afirmación contradice frontalmente la hecha por Marcos sobre la pureza de todos los alimentos. ¿No es acaso la Ley la expresión verdadera y universal de la voluntad de Dios? Esa parece ser precisamente la convicción del redactor de este evangelio que escribe para una comunidad todavía mediatizada por el cristianismo judaizante de la primera generación.

Así se produce en este texto de Mateo una curiosa contradicción, por un lado presenta a los cristianos como los verdaderos intérpretes de la Ley (Mt 21, 43) mientras que por otro, siguiendo un rasgo que figura ya en el evangelio de Marcos, denosta a aquellos judíos que con sus falsedades no sólo habían dado muerte a Jesús, sino que habían llegado a arrastrar al pueblo de Israel a la sedición, encontrando en la toma de Jerusalén y en la destrucción del Templo su merecido castigo (Mt 22, 7; 23, 38). Esta postura de los cristianos alejandrinos terminará por dar sus frutos.

Dos o tres décadas después de la redacción del evangelio de Mateo, los judíos de Alejandría y Egipto se involucraron en el movimiento generalizado de rebelión judía que se produjo en tiempos de Trajano, del 115 al 117 (e. v.). En Egipto, la rebelión duró tres años y no pudo ser aplastada hasta el comienzo del reinado de Adriano. Al igual que en el 41, las primeras acciones judías se dirigieron contra los griegos, antes de transformarse en lucha armada contra Roma, que terminó por reprimirla con la mayor severidad. La comunidad de Alejandría, modelo y guía de todos los grupos judíos del mundo griego, no consiguió rehacerse de las desastrosas consecuencias de esta revuelta, produciéndose un vacío durante largo tiempo que benefició la expansión del cristianismo (Paul, 1982:148).

Pero volviendo al asunto que nos ocupa sobre la complejidad interpretativa del texto evangélico. ¿Qué pudo decir verdaderamente Jesús sobre los alimentos? Muy posiblemente no dijera nada y de manifestar alguna pos-

tura estaría más cerca de Mateo que de Marcos. Este tema de los alimentos como otros preceptos de la Ley judía sólo cobró importancia en contacto con la gentilidad y no debió ser relevante en la predica que realizó Jesús en un medio exclusivamente judío.

Lo que resulta prácticamente seguro es que Jesús no enseñó a sus discípulos que podían quebrantar el sábado ni las leyes alimentarias (Sanders, 2001:244 y 2004:382). Si hubiera ido por Galilea enseñando a la gente que trabajar en sábado y comer cerdo estaba bien, se habrían producido en esa región protestas clamorosas. Un hombre que pretendía hablar en nombre de Dios, pero que predicase que importantes preceptos de la Ley no eran válidos habría sido un escándalo. Hoy en día, los lectores no judíos tal vez no aprecien lo terrible de esta postura. A partir de determinado momento de la segunda mitad del siglo I la mayoría de los cristianos han sido gentiles. Durante más de mil setecientos años, la Iglesia cristiana, gentil en su mayoría, ha aceptado unas partes de la Ley judía, pero no otras. En consecuencia, la gente no se da hoy cuenta de lo que una prédica de este tipo hubiera provocado.

La primera vez que las costumbres alimentarias se manifestaron como problema fue probablemente en los años cincuenta del siglo I, en los debates de Pablo con otros cristianos judíos y con el mismo Pedro. Pablo pensaba que los gentiles podían convertirse en «hijos de Abraham» sin ser circuncidados o sin respetar la prohibición sobre el sábado o sobre los alimentos. Su mensaje estaba orientado a la gentilidad, y el de Tarso era consciente que en ese medio buena parte de la Ley resultaba incomprensible. La lucha de Pablo y sus seguidores a propósito de esta cuestión fue encarnizada. Los judíos piadosos —y la mayoría de los judíos lo eran— pensaban que realmente había un Dios, que éste había dado a Moisés su Ley, que la Ley quedó recogida en las Escrituras y que se debía obedecer. Los judíos cristianos de Alejandría sumaban a esto su peculiar situación en la ciudad cuando Mateo debió escribir su evangelio.

Por tanto, es casi seguro que las disputas sobre el sábado y los versículos sobre las leyes alimentarias que recogen los evangelios se limitan a reflejar

la situación de las Iglesias cristianas después de que los gentiles empezaran a ser admitidos en el movimiento y no reflejan para nada el mensaje que Jesús debió propagar.

No obstante, independientemente de que el mensaje evangélico refleje en mayor o menor medida las palabras de Jesús o el de las primeras comunidades cristianas, lo cierto es que lo que en él se contiene ha quedado indisolublemente asociado a la figura del galileo, por tanto debemos analizar, aunque sea muy escuetamente, lo que a él se atribuye.

Una buena parte del discurso evangélico versa sobre principios teológicos monoteístas y sobre preceptos morales. Anticipamos que en ambos temas el material evangélico expresa escasa originalidad, aunque la reflexión cristiana a lo largo de los siglos lo haya querido convertir en novedoso y singular.

El Dios de Jesús en el texto evangélico no es otro que el Dios de la Biblia, el Dios de Israel, el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, aunque podemos constatar, como ya se apuntaba en los profetas anteriores, que es el único dios y no tiene junto a sí a otros dioses, dejando constancia de este modo del monoteísmo excluyente perfectamente asentado en la religión judía del siglo I.

Ese dios único, que todo lo abarca, demostrará su omnipotencia al fin; y hacia la revelación final de ese Dios fluye inconteniblemente la historia. Hacia este Dios escatológico que está viniendo se dirige la mirada de Jesús en los evangelios, tal y como la dirigía un amplio sector del pueblo judío que esperaba una intervención inminente y un cambio radical para Israel y para el mundo.

Por el contrario no hay en el texto evangélico una exposición sobre las cualidades de ese Dios que vayan más allá de proclamar su omnipotencia y su paternal misericordia para aquellos que lo reconocen. Nada se dice sobre su obra creadora que no remita a su absoluto poder sobre la misma. Tampoco se plantea una reflexión acerca de las causas del mal y del sufrimiento que no encontremos ya en el pensamiento judío de aquel tiempo.

El hombre labra su propia desgracia por su impiedad. Los males que afligen al justo, como en el caso de Job, son pruebas con las que Dios mide la fidelidad de los humanos, pero Dios no es la causa del mal; por eso es necesaria la figura de Satanás, capaz de tentar al mismo Jesús.

Un rasgo que sin ser original queda reforzado en el texto evangélico es el de la culpa. También para los evangelios, como para Juan el Bautista, todas las personas son pecadoras ante Dios y todas necesitan el arrepentimiento y la conversión. El evangelio pondrá un especial énfasis en que el pecado no reside sólo en la trasgresión de un precepto sino que también aparece allá donde se rehúsa el arrepentimiento. En las ciudades de Coraizín, Betsaida y Cafarnaún (Mt 11, 20-24) Jesús realizó muchos milagros pero como no aceptaron la oferta de salvación que Jesús les hacía, se manifestó su culpa y se hicieron culpables. La negativa a aceptar el mensaje engendra el pecado, así como su aceptación facilita el perdón universal. El mensaje ofrece a todos la salvación y el perdón. El que lo rehúse, se afincará en su pecado y finalmente será juzgado.

El Jesús de los evangelios habla de Dios como Padre, como nuestro Padre. Eso no era nuevo en el medio palestino aunque tampoco fuera lo común. El nombre propio de Dios, el tetragrama YHWH, había ido desapareciendo en el uso y los judíos de la época solían referirse a él como el Bendito, el Altísimo o como el Dios de los cielos. No obstante todo judío, por el mero hecho de serlo, podía considerarse como hijo de Dios (Dt 14, 1), aunque la literatura piadosa reservaba ese título para designar al hombre justo (Eclo 4, 10; Sal 17, 27).

También se encuentran en el Antiguo Testamento algunas referencias al título «hijo de Dios» aplicado a la realeza judía (2 Sm 7, 14; Sal 2, 7; Sal 89, 27). Algunos autores sostienen (Vermes, 1984:206) que esta filiación divina aplicada a la realeza podría explicar la transferencia del título «hijo de Dios» a la figura del mesías rey en el pensamiento mesiánico judío. Pero que Jesús hable de Dios como padre en los evangelios no implica que se autoidentifique como «hijo de Dios», las citas en este sentido son escasas y poco fiables. Edward Schillebeeckx (1983:516) afirma que en ningún

texto del Nuevo Testamento, Jesús se llame a sí mismo «hijo de Dios». Son más abundantes aquellos versículos en los que otros le atribuyen esa filiación, como por ejemplo el ángel en la anunciación (Lc 1, 31-32); o cuando le preguntan por ella a Jesús, como lo hace el Sumo Sacerdote en el interrogatorio (Mt 16, 16). En ambos casos esa paternidad divina está vinculada al título de mesías. En otros pasajes son los testigos de sus portentos, o los mismos demonios los que califican a Jesús así. También la voz celestial del Padre se complace en denominarlo del mismo modo.

Este tratamiento familiar que Jesús hace de Dios al llamarlo padre, los textos sinópticos lo convierten en una filiación divina vinculada con la mesianidad judía y la estirpe de David. Sin embargo, ya en el evangelio de Juan, sin renunciar a esa misma vinculación, Jesús, unos 70 años después de su muerte, se ha convertido en el mismo logos hecho carne. El cristianismo del concilio de Nicea ira más lejos al consagrar y dar forma a esta visión deificadora proclamando que: «Jesús Cristo es el unigénito Hijo de Dios (y)... es de una sola sustancia con el Padre». Como dice el historiador judío Geza Vermes (1984:225) jamás sabremos si ante esta fórmula, ese piadoso galileo que debió ser Jesús «habría reaccionado con asombro, cólera o pesar».

Ese Dios de Israel, el Dios de Abraham, de quien Jesús habla como Padre, quiere traer a los hombres su reinado de gracia, lo que significará la salvación definitiva y un juicio final. En tanto llega ese momento el Jesús evangélico predica una ética de interinidad —el término lo acuñó Schweitzer— que tampoco presenta rasgos muy originales.

En esa ética evangélica los cristianos han querido poner un especial énfasis en el amor. Cuando un fariseo pregunta en el evangelio de Mateo cuál es el mandamiento más importante de la Ley, el Jesús de Mateo le contesta: «Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu mente. Éste es el primer mandamiento y el más importante. El segundo es semejante a éste: Amarás al prójimo como a ti mismo. En estos dos mandamientos se basa toda la ley y los profetas» (Mt 22, 37-40).

El mandamiento de amar a Dios es una cita de Deuteronomio (6, 4-6), un pasaje que todos los judíos observantes repetían dos veces al día. El mandamiento de amar al prójimo está tomado del Levítico (19, 18). Muchos judíos del tiempo de Jesús reconocían que estos dos mandamientos compendiaban las dos «tablas» de la ley judía: los mandamientos que rigen las relaciones con Dios (encabezados por «ama a Dios») y los mandamientos que rigen las relaciones con los demás seres humanos (resumidos por «ama a tu prójimo»). Este pretendido amor por toda la humanidad, del que los judíos podían hacer gala citando el mencionado versículo del Levítico, se expresaba en el mundo helenístico con el término filantropía.

Así como ocurría con otras religiones los pensadores judíos del siglo I (a. e. v.) pretendían fundamentar la suya y defenderla con razones de justicia, equilibrio, y concordia entre los humanos, e incluso proponían hacer extensivos estos valores entre los no humanos. Una de las virtudes de la Ley, que señalaba Josefo, era que exigía consideración con los enemigos en la guerra al punto de prohibir a las tropas judías talar los árboles frutales del adversario (Dt 20, 19; *Contra Apión* 2, 212). En una formulación de ideología ecológica *avant la lettre*, podemos leer en el apócrifo *Testamentos de los doce patriarcas*: «Ahora, hijos míos, os conmino a que guardéis los mandamientos del Señor, seáis misericordiosos con el prójimo y mostréis entrañas de misericordia hacia todos, no sólo hacia los seres humanos, sino también hacia los irracionales» (TesZab, 5, 1).

El judío de esta época había desarrollado una nueva sensibilidad ética que le llevaba a considerar como insuficiente la moral de la Antigua Alianza. Aquellos círculos en los que se había desarrollado de manera especial esa nueva sensibilidad consideraban el comportamiento caritativo hacia el prójimo como condición indispensable para reconciliarse con Dios. Socorrer al débil o al desamparado, apiadarse del que sufre, o sentirnos vinculados por el afecto con el resto de la humanidad eran virtudes que ya estaban presentes en la religión judía en la época de Jesús y, según algunos autores (Riches, 2000:113), eran sentimientos fuertemente arraigados incluso en la tradición del pensamiento moral judío. En un targum

judío del siglo I (a. e. v.) se podía leer «Bendito sea el nombre del Señor del universo, que nos ha enseñado sus caminos justos. Nos ha enseñado a vestir a los que están desnudos… (Gn 3, 21), nos ha enseñado a unir a los novios y novias… (Gn 1, 27); nos ha enseñado a visitar a los enfermos… (Gn 18, l); nos ha enseñado a consolar a los que guardan luto… (Gn 35, 8-9), nos ha enseñado a alimentar a los pobres… (Sal 105, 40); nos ha enseñado a sepultar a los muertos…» (Tassin, 1987:35). El parecido con algunas de las obras de misericordia predicadas por el cristianismo es evidente y no es casual.

Este parecido lo podemos apreciar también en uno de los mandatos evangélicos utilizados por el cristianismo para enaltecer la singularidad del mensaje de Jesús: «Habéis oído que se dijo: Ama a tu prójimo y odia a tu enemigo. Pero yo os digo: Amad a vuestros enemigos...» (Mt 5, 43s). Esta interpretación podría ser entendida como contraria a la Ley si ésta mandara realmente odiar a los enemigos, pero no es éste el caso. Es cierto que la comunidad de Qumrán enseñaba que sus miembros debían odiar a sus enemigos, y muchos otros sostenían esa opinión. Se podía mantener que los romanos eran los enemigos de Dios y de su pueblo y que debían ser odiados. Pero también es cierto que muchos maestros judíos enseñaban que, incluso en la guerra, los adversarios debían ser tratados humanamente, y no se puede admitir el presupuesto de que el judaísmo en general predicase el odio a los enemigos. En el libro de los Proverbios (25, 21) ya nos encontramos con un llamamiento a ser misericordioso con el enemigo: «Si tu enemigo tiene hambre, dale de comer, si tiene sed dale de beber…»

En el apócrifo titulado *José y Asenet*, del siglo I (e. v.), podemos leer una afirmación parecida a la evangélica sobre al amor y la piedad que el judío justo debía observar ante el enemigo. «Hermano no devolverás mal por mal a tu prójimo… no cometerás semejante acción, pues nosotros somos hombres piadosos, y no está bien que un hombre tal devuelva mal por mal, ni pisotee al caído, ni aplaste al enemigo hasta su muerte» (Diez Macho, 1982, T III:326). También el *Testamento de José* nos encontramos con una exhortación parecida: «Si alguno quiere haceros daño, rogad por él con afán de hacer el bien, y el Señor os librará de todo mal» (TestJos 18, 2). En

la *Didaché* o Doctrina de los doce apóstoles, uno de los textos más antiguos del cristianismo original, posiblemente escrito a finales del siglo I, podemos apreciar esta influencia de modo directo en lo relativo al mandato de amar a los enemigos al reproducir casi literalmente la exhortación que acabamos de mencionar: «Amad a los que os aborrecen y no tendréis enemigos» (1, 3). El mismo mandato en Mateo (5, 44) o Lucas (6, 27) enaltece a los que lo cumplen, ya que su recompensa es convertirse en Hijos del Altísimo, perdiendo el carácter práctico que debió tener en un principio, que era librarse del mal y de los enemigos.

Y es que, principios éticos parecidos, los podían sostener, a despecho de la realidad, los mismos enemigos de Israel, los ocupantes romanos. Las afinidades entre la moral estoica y la ideología cristiana, que han sido señaladas en numerosas ocasiones (Puente, 1974; Robert, 1999), llegan a unos extremos insospechados, puesto que la aspiración ecuménica de esta corriente filosófica unida a la *humanitas* que sus seguidores defendían, planteada como una auténtica dignificación de la persona, le permitían escribir a Marco Aurelio, el emperador filósofo, que: «el amor al prójimo es cualidad del alma razonable» y «es propio del hombre amar incluso a quienes le ofenden» (*Meditaciones* XI, 1; VII, 22).

Sobre este telón de fondo general, las escasas interpretaciones que el Jesús de los evangelios hace sobre preceptos concretos lo único que desvelan es una postura inflexible ante la Ley. Uno de estas interpretaciones, que algunos autores consideran fidedignamente atribuible a Jesús, es la relativa al divorcio. Su rechazo al divorcio, o mejor dicho al repudio admitido por la Ley mosáica, debemos inscribirlo en el marco de las discusiones rabínicas —que tan apasionadamente se estaban produciendo por aquellas fechas— sobre los motivos moralmente válidos para ejercer ese derecho. Sabemos que un sector de los intérpretes de la Ley buscaba reorientar la moralidad de las relaciones conyugales en un sentido aparentemente favorable a la mujer, impidiendo que el varón pudiera librarse de ella caprichosamente. Así, la escuela de Shammai opinaba que al marido sólo se le permitía el divorcio en caso de adulterio. Sin embargo, la escuela de Hillel consideraba que estaba permitido «dar libelo de repudio a la mujer por cualquier causa» (Piñero, 2006:195).

Es justamente en el marco de estas discusiones donde debemos encajar el pasaje evangélico en el que se pregunta a Jesús su opinión en la controversia, pasaje que servirá al cristianismo posterior para justificar su rechazo al divorcio. Los fariseos inquirieron a Jesús: «¿Le está permitido a uno repudiar a su mujer por cualquier motivo?» (Mt 19, 3; Mc 10, 2; Lc 16, 18). La contestación que da el profeta refleja la misma postura que sostenía el maestro Shammai, la única ofensa que puede justificarlo es la impudicia de la mujer, que algunas traducciones entienden como adulterio o unión ilegal. Con esta respuesta Jesús se oponía a las tesis de maestros rabínicos, como Hilell, para el que el repudio resultaba admisible hasta por quemar la sopa, o la aún más extrema del famoso maestro Akiba, que lo consideraba oportuno: «incluso si (el hombre) encuentra a una mujer más joven y más hermosa que ella» (Gittin 9, 10).

La actitud de Jesús respecto al asunto no es distinta a la de toda esa corriente que, obsesionada más por la pureza sexual que por lo correcto de la decisión,[18] no rechazaban el repudio, pero sólo lo creían justificado en los casos de impudicia, por entender que actitudes más tolerantes daban pie a una cierta liberalidad sexual, mucho más abominable aún que el abandono de la mujer. Es en esta posición, —en la que podríamos identificar rasgos del pensamiento esenio— donde los evangelistas colocan a Jesús, al que presentan con un talante extremadamente puritano, como se desprende de la sentencia que Mateo (5, 27) pone en su boca: «Oíste que fue dicho: No cometerás adulterio. Pero yo os digo que cualquiera que mira a una mujer para codiciarla, ya adulteró con ella en su corazón».

La frase se inscribe en esa línea de moral que hallamos así mismo en el Talmud (Lv. R., 23, 12), donde aparece un aforismo similar que reza: «No solamente al que peca con su cuerpo se le llama adúltero, sino también al que peca con su ojo se le llamará así». Esta era la principal preocupación evangélica, no la situación de la mujer, sino el pecado de la concupiscencia. No se trataba tanto de impedir el repudio, cosa que Jesús no hace explícitamente, sino de limitar las relaciones sexuales oponiéndose a las uniones múltiples y de condenar la atracción carnal. Aquél que tuviera contacto con una mujer repudiada o con un hombre separado cometería adulterio,[19] e incluso aquél que pensara en ello lo cometería también.

En Mateo, además de la declaración sobre el divorcio, encontramos otras exhortaciones a vivir según un cumplimiento exagerado de la Ley: No sólo no se debe matar, sino tampoco violentarse (5, 21-26). No sólo no se debe jurar en falso, sino que no se deben hacer juramentos en absoluto (5, 33-37); lejos de vengarse por el daño sufrido, se debe poner la otra mejilla (5, 38-42); finalmente, se debe amar no sólo a los próximos, sino también a los enemigos (5, 43-47). Entonces será uno perfecto, como Dios es perfecto (5, 48).

Ese talante de integrismo moral se puede apreciar también en otros dichos atribuidos a Jesús. Por ejemplo en Marcos, el galileo advierte sobre la pureza necesaria para acceder al reino y del castigo que espera a quienes no cumplan estrictamente la Ley:

«Y si tu mano te hace tropezar, ¡córtala! Te es mejor entrar en la vida manco, que teniendo tus dos manos ir a la Gehenna, al fuego inextinguible.
Y si tu pie te hace tropezar, ¡córtalo! Te es mejor entrar cojo en la vida, que teniendo los dos pies ser echado a la Gehenna.
Y si tu ojo te hace tropezar, ¡sácatelo! Te es mejor entrar en el reino de Dios con un ojo, que teniendo los dos ser echado a la Gehenna» (Mc 9, 43, 45, 47).

Pero es sobre todo Mateo quien nos presenta a Jesús como un «celoso» cumplidor de la Ley. Sin embargo el lector de Marcos y Lucas no encontrará una intransigencia tan insistente, ni que Jesús prohibiera la ira ni los pensamientos lascivos. La exhortación a eliminar sentimientos que son comunes a la humanidad no es por lo general una característica de la enseñanza del Jesús evangélico, sino que aparece enfatizada únicamente en esta sección de Mateo.

No obstante, para el escrupuloso Mateo, el estricto cumplimiento de la Ley debía basarse en un sentimiento sincero. «Si en el momento de llevar tu ofrenda al altar recuerdas que tu hermano tiene algo contra ti, deja allí tu ofrenda delante del altar y vete primero a reconciliarte con tu hermano; luego vuelve y presenta tu ofrenda» (Mt 5, 23-24). Cualquier maestro judío

estaría de acuerdo. En este caso, la «ofrenda» probablemente sería un sacrificio de reparación, presentado para completar el proceso de expiación por haber hecho daño a otra persona, pero el sacrificio no contaba si no había auténtico arrepentimiento, un tema clave en la moral evangélica que tenía hondas raíces en la religión judía. Aproximadamente doscientos años antes de Jesús, Ben Sirá, el autor del Eclesiástico o Sirácida, había dicho lo mismo, y otro tanto se puede leer también en los escritos de Filón de Alejandría y en otros lugares.

Así pues, Jesús se nos presenta, en el caso más extremo de Mateo, como un estricto observante de la Ley, que propone no se abrogue parte alguna del código mosaico. Por tanto, nos reafirmamos en sostener que los principios morales del mensaje evangélico los podemos encontrar fundamentalmente en la religión judía y, aisladamente, en otras creencias o en el mismo pensamiento filosófico de la época. Sobre ese mensaje se edificará la moral cristiana de los primeros siglos. Como dice Meeks (1994:12): «es extrañamente difícil, sin duda, decir con exactitud qué tenía de nuevo la moralidad cristiana, o trazar en torno a ella fronteras precisas. El lenguaje de la virtud que hablaban los cristianos era una adaptación de tradiciones del discurso moral más antiguas, no era algo que partiese de la nada». Será la decantación de esos principios a la luz del misterio sobre la muerte y resurrección de las almas, en función del cumplimiento de leyes sagradas, las que conferirán una dimensión distinta a esos conceptos morales, por lo demás comunes a otras formas de pensamiento.

Por eso, cuando consideramos sólo este mensaje, —el amor universal de Dios, la necesidad de entregarse a él, el amor mostrado a todos, incluso a los enemigos–, nos resulta muy difícil entender cómo Jesús pudo tener el final que tuvo. No hay nada en esta prédica que pudiera inquietar a las autoridades judías, ni tampoco a las romanas, por tanto deberemos seguir buscando en el discurso evangélico alguna pista que nos permita especular sobre los motivos que pudieron precipitar ese fatal desenlace.

La llegada del reino

Lo cierto es que lo fundamental del mensaje evangélico no descansa ni sobre la reafirmación del monoteísmo, ni sobre principios morales. Lo esencial del mensaje que nos transmite el Jesús de los sinópticos es el anuncio de la llegada del reino. Esto parece universalmente admitido por la exégesis actual. Su relevancia queda patente al considerar el número de veces que la expresión «reino de Dios» aparece en los evangelios. Figura 20 veces en Marcos, 55 veces en Mateo y 46 en Lucas, mientras que en Juan sólo aparece 5 veces, y unas 36 más en el resto del Nuevo Testamento, de las que sólo siete se le atribuyen a Pablo (1 Tes 2, 12; Gál 5, 21; 1 Cor 4, 20; 6, 9-10 [2 veces]; 15, 24. 50; Rom 14, 17). Por tanto, se puede afirmar que la idea del «reino de Dios» desempeña un papel importante sobre todo en los evangelios sinópticos, por lo que podemos deducir que fue una parte fundamental, o al menos principal, de lo que Jesús pudo decir.

Que la expresión figure tan abundantemente en Mateo, el evangelista más apegado a la tradición judía, nos ofrece una pista para comenzar a dilucidar qué sentido tenía el reino de Dios en el mundo judío del siglo I de nuestra era. Lo cierto es que como tal, la frase «reino de Dios», no era muy utilizada en la literatura de la época, pero no es menos cierto que la idea que se quería transmitir con ella constituía una parte sustancial de las creencias apocalípticas y mesiánicas del período.

Un referente primitivo de esta expresión lo debemos buscar en el libro de Daniel y en los dos libros de los Macabeos, unos textos de combate escritos al calor de la lucha contra la helenización forzosa que intentó imponer a los judíos Antíoco IV Epifanes (215-163 a. e. v.).[20] Estos textos ya dejan traslucir la esperanza escatológica que llegó a animar a todo un sector del pueblo judío en tiempos de Jesús.

En el primer libro de los Macabeos, el moribundo Matatías, padre de Judas, el líder rebelde, recuerda en su discurso testamentario que el rey David «recibió como herencia un trono real para siempre» (1 Mac 2, 57); y en el libro segundo se nos dice que Dios, como creador del universo, es

su único rey, el «rey de reyes» (13, 4). Y es este rey divino quien garantiza que los mártires judíos muertos en su lucha contra los griegos resucitarán con sus propios cuerpos el último día (2 Mac 7).

En estos textos, y sobre todo en la idea que transmiten, es donde podemos apreciar la honda repercusión que tuvo la crisis macabea, tanto para el futuro del pueblo de Israel, como para la reelaboración de algunas de sus creencias. La mitificación del tríptico «persecución-revuelta-esperanza/resurrección», construida en términos macabeos resulta imprescindible para poder entender el mesianismo apocalíptico del siglo I. Ese cliché arraigó profundamente en distintos sectores de la sociedad judía y prendió de modo particular en las clases populares, regenerando las ilusiones de cambio radical que habían puesto en circulación los profetas de los siglos anteriores. Así, para muchos, la gesta de los Macabeos supuso el aprendizaje de una técnica de resistencia que se reeditó, años después, a raíz de las revueltas contra Roma, convirtiéndose en un signo distintivo de esta lucha la firme convicción de que no había enemigo invencible con ayuda de dios.

La idea de un «reino de Dios» aparecerá con frecuencia en los textos apócrifos de naturaleza apocalíptica (Díez Macho, 1984, T I:351-388), aunque estas obras no nos ofrezcan una visión uniforme y sistemática sobre cómo se concebía ese reino que se había dado en el pasado pero que, también, se esperaba en un futuro inminente. Ese reino de Dios tendría como epicentro a Israel aunque afectaría al resto de las naciones. Su implantación se debería a un rey histórico de la casa de David que la literatura extrabíblica empezaba a llamar «mesías» en sentido técnico; aunque también nos encontramos con escritos de la misma naturaleza que aluden a un reino de Dios sin recurrir a la intervención de un mesías.

Por citar algunos de estos textos podemos mencionar que el tema del reino, fuertemente impregnado de mesianismo, se aborda en el tercer *Oráculo Sibilino* (3, 652-808) donde se profetiza el envío por Dios de un rey salvador que acabará con todas las guerras y logrará la libertad de los judíos. La última parte del oráculo profetiza un definitivo reino que Dios ins-

tituirá. Ese reino final será terreno y pondrá término a la serie de reinos del mundo y, al parecer, también a la muerte.

En otro apócrifo como es *El libro de Henoc* (Lib IV, 83-90) podemos entrever que Dios reinará como rey sobre los justos en una tierra renovada y limpia de pecado, coincidiendo en esto con el *Testamento de Moisés* (10, 1-12), obra que muy probablemente se escribió en Palestina en época de Jesús.

El gobierno de Dios como rey es también un tema relevante en algunos de los poemas similares a Salmos que reciben la denominación colectiva de *Salmos de Salomón*. Habiendo perdido la esperanza en los gobernantes (tanto judíos como gentiles) de este mundo, los autores de los *Salmos de Salomón* ansían la pronta intervención de Dios, el rey verdadero, que instaurará su reino eterno por medio del Hijo de David, el mesías (17, 22-25). Termina el salmo con la petición escatológica de que todo esto sea realizado pronto por el Dios misericordioso, único rey de Israel en sentido absoluto (17, 45-46).

Como ya hemos dicho la reflexión apocalíptica había desarrollado una cierta visión del mundo, que variaba de unos grupos a otros, pero que poseía también algunos rasgos comunes. El presupuesto fundamental descansaba en una febril espera de un muy próximo fin del mundo, al menos tal y como era hasta ese momento. Con ese cambio radical, se produciría la liberación de todos los justos. Este fin del mundo conocido se podía concebir como una catástrofe cósmica que iría acompañado de guerras y conflagraciones, pero al final vencerían las fuerzas del bien y triunfaría el reino Dios, un reino paradisíaco y dichoso. Así, el tiempo presente sólo podía evolucionar irremisiblemente hacia el próximo futuro que sería anunciado por la llegada de un salvador o mesías garante y ejecutor de la salvación. Dios ocultaba al mesías hasta que se cumpliera el tiempo, pero al fin aparecería indefectiblemente. Al acabarse el período de turbación, el mesías abriría de nuevo el paraíso de par en par para los buenos y habría un gran juicio final sobre todos los seres humanos.

En los discursos de Jesús recogidos en los evangelios se presuponen, como algo natural, las ideas básicas de la apocalíptica judía. Que el mesías habría de venir al fin de los tiempos era una doctrina firmemente extendida entre los piadosos judíos de la época, y se deduce de los textos evangélicos que Jesús, como discípulo de Juan Bautista, contaba no sólo con un juicio cercano y con la inmediata irrupción del reino, sino incluso con una próxima llegada del Hijo del hombre (Piñero, 1991:206).

Cómo conciben los evangelios ese reino y para cuándo se esperaba su llegada ha dado pie a las más diversas interpretaciones teológicas.[21] Pero desde un enfoque menos especulativo podemos barajar una que se insinúa en los sinópticos, en la que el reino se imaginaría como material e inminente. En esta visión, el reino de Dios existe ya en el cielo, aunque muy pronto vendrá a la tierra. Con su venida, Dios transformará el mundo existente de modo profundo. En ese mundo transformado, pero que seguirá siendo como el que ahora conocemos, habrá justicia, paz y abundancia. Podríamos decir que la expresión reino de Dios funcionaba en la Palestina del siglo I como un símbolo y una metáfora de naturaleza no solo religiosa sino también política social y económica (Horsley, 1987:170)

Según los apócrifos será un tiempo de alegría y gozo imperturbados. Las parábolas de Henoc subrayan como bienaventuranza suprema el hecho de que entonces morará el Mesías entre los hombres. «Haré en aquellos días que mi Elegido more entre ellos... Y transformaré la tierra y la convertiré en una bendición» (1 Hen 45, 4-5). «Y sobre ellos morará el Señor de los espíritus, y comerán con aquel Hijo de hombre y se acostarán y se levantarán para siempre jamás» (62-14). Toda guerra, riña, discordia y querella, llegarán a su fin. En la tierra reinará la paz, la justicia y el amor (OrSib 3, 371-80; 2 ApBar. 73, 4-5). Hasta las fieras depondrán su hostilidad y servirán al hombre (OrSib 3, 787-94; 2 ApBar 73, 6). La naturaleza se volverá desusadamente fructífera (OrSib 3, 620-23; 743-50; 1 Hen 10, 18-19; 2 ApBar 29, 5 S). Reinará la riqueza y la prosperidad y la vida se aproximará a los mil años, pero los hombres no se volverán viejos o achacosos, sino que serán como niños y muchachos (Jub 23, 27-30). Todos gozarán de vigor físico y buena salud. Las mujeres darán a luz sin dolor y el segador no se fatigará al trabajar (2 ApBar 73, 2-3. 7; 74, 1).

Esta visión terrenal también se puede desprender de los evangelios, aunque en ellos no hallamos una explicación tan detallada de lo que sería el reino de Dios. Jesús debió renunciar a definirlo ya que sus oyentes sabían lo que quería decir con esa expresión. No obstante, lo esencial de ese mensaje, que era la esperanza en un tiempo de bienaventuranza, se encuentra claramente expresada en la oración conocida como el Padrenuestro: «Venga a nosotros tu reino y hágase tu voluntad así en la tierra como en el cielo». Jesús pensaba que Dios estaba a punto de traer el reino y que entonces su voluntad se haría definitivamente tanto en la tierra transformada como ya se hacía en el cielo.

La concepción de un reino de justicia y bondad pero con una base material queda también confirmada por algunos pasajes evangélicos que nos hablan de rangos en el reino, lo que desvela la permanencia de una estructura social en ese mundo renovado. En Marcos (10, 35-40) se nos dice cómo los discípulos entendieron que Jesús hablaba de un reino en el que el rango contaría. Santiago y Juan (en Mateo (20, 20-23) es su misma madre) pidieron a Jesús poder sentarse uno a cada lado de él en su gloria (Marcos) o en su reino (Mateo). Jesús contestó que no tenía autoridad para conceder lo que le solicitaban. Marcos continúa diciendo que los demás discípulos se indignaron, y Jesús, por toda contestación, acentuó que no debían pensar en grandezas sino en servicio (10, 41-45). La discusión entera presupone la esperanza de un verdadero reino tanto material como espiritual en el que los puestos y la importancia se podían determinar.

También, en su última cena, Lucas sitúa la disputa sobre el rango en el reino futuro. Jesús concluye la discusión así: «Yo os hago entrega de la dignidad real que mi Padre me entregó a mí, para que comáis y bebáis a mi mesa cuando yo reine y os sentéis en tronos para juzgar a las doce tribus de Israel» (Lc 22, 29). Así mismo hay una discusión sobre «quién es el mayor» en el reino, en Mateo 18, 1, 4, y sobre el «más pequeño en el reino» en el mismo evangelio (Mt 5, 19).

Todos estos pasajes son algo deshonrosos para los discípulos desde la óptica cristiana de despego a los bienes y de adhesión a la humildad, lo que

hace poco probable que sea una creación cristiana de época posterior; más bien nos llevan a pensar que recogen un estrato muy primitivo de cómo concebían la empresa en la que estaban embarcados los primeros seguidores de Jesús.

Esa promesa de materialidad gloriosa se hace evidente y queda reforzada en el pasaje de Mateo (19, 28) en el que Jesús promete: «Todo el que haya dejado casas, hermanos... o tierras por mi causa recibirá cien veces más y heredará la vida eterna»; y de manera semejante aparece en Marcos y Lucas (Mc 10, 29s; Lc 18, 29s). Según estos textos, la recompensa material llegará antes de la vida eterna; es decir, la sociedad será reorganizada para que los seguidores de Jesús sean los dirigentes y tengan grandes posesiones, lo que nos indica que «la vida eterna» se encuentra aún más allá, en el futuro. Nada se dice sobre la duración de ese reino terrenal ni de cuando imperará solamente el reino de los cielos.

Esta visión de un reino material convive con otras de un solo reino celestial al que deben aspirar las almas justas. En el evangelio de Juan, —por tanto ya en época temprana—, toda una corriente del cristianismo primitivo decidió zanjar la cuestión sobre la naturaleza del reino que se esperaba al poner en boca de Jesús la afirmación: «mi reino no es de este mundo»; no obstante, esa visión que nos da el cuarto evangelio no puede borrar los pasajes de los sinópticos que hemos citado, ni la presunción que gravita sobre ellos de una cierta autenticidad.

La ambigüedad sobre la naturaleza del reino que se anuncia va acompañada en el texto evangélico de la misma imprecisión sobre el momento de su posible llegada. En algunos pasajes, el reino se sitúa en un futuro indefinido y posiblemente lejano, pero estos pasajes son menos específicos que el evangelio de Marcos (1, 15), en el que podemos leer que el plazo se ha cumplido y el reino está cerca. Las mismas palabras aparecen también en el encargo que Jesús hace a sus discípulos en Mateo y en Lucas (Mt 10, 7 y Lc 10, 9) instándoles a predicar a los demás que el reino «está cerca».

Según Marcos (9, 1) algunos de los seguidores de Jesús «no probarán la muerte» sin haber visto antes que el reino ha llegado. Algo muy parecido

dicen Mateo (16, 28) y Lucas (Lc 9, 27) sobre la proximidad del reino de Dios. Es más, Marcos (15, 43) hace notar a sus lectores que José de Arimatea, que no era un discípulo sino un simple seguidor, también aguardaba el reino de modo inminente; y el mismo evangelista, en su última cena, hace afirmar a Jesús que no volverá a beber vino hasta que pueda beberlo en el reino (Mc 14, 25).

Son estos pasajes los que a muchos estudiosos cristianos les gustaría ver desaparecer ya que los acontecimientos que predicen no llegaron a pasar, lo que significa que Jesús estaba equivocado. Pero percatarse de esta equivocación no es en modo alguno novedoso, las primeras comunidades cristianas ya la percibieron. En la carta de Pablo a los Tesalonicenses, que es anterior a cualquier evangelio, se nos dice que los conversos de Pablo estaban desconcertados por el hecho de que algunos miembros de la comunidad hubieran muerto cuando esperaban que el Señor volviera mientras todos estuvieran aún vivos. Pablo les aseguró que los (pocos) cristianos muertos resucitarían, de manera que podrían participar en el reino venidero junto con aquellos que estuvieran todavía vivos cuando el Señor volviese, lo que nos indica que Pablo también pensaba en una llegada inminente del reino.

La cuestión de la proximidad exacta del gran acontecimiento tampoco se precisa en otros libros del Nuevo Testamento. Sin embargo, en el apéndice del evangelio de Juan (cap. 21) se presenta a Jesús discutiendo con Pedro acerca de un discípulo anónimo, llamado «el discípulo a quien Jesús amaba»: «Si yo quiero que él permanezca hasta que yo vuelva, ¿a ti qué?». El autor entonces explica: «Estas palabras fueron interpretadas por los hermanos en el sentido de que este discípulo no iba a morir. Sin embargo, Jesús no había dicho a Pedro que aquel discípulo no moriría, sino: «Si yo quiero que él permanezca hasta que yo vuelva, ¿a ti qué?» (Jn 21, 21-23). La discusión en este evangelio ya prepara el terreno para una espera dilatada en el tiempo, espera, que la Iglesia de las primeras comunidades, deberá ir asimilando con el paso de los años y la muerte de la primera generación de adeptos.

También figuran en los textos algunos pasajes de los que puede deducirse que el reino ya ha llegado. Los milagros que operaba Jesús testimoniarían ese inicio. (Lc 17, 20) Probablemente Jesús vio sus milagros como indicaciones de que la nueva era estaba próxima. Llegaba un tiempo nuevo en el que el dolor, el sufrimiento y la muerte serían vencidos, y los milagros que él realizaba apuntaban a que ese tiempo había llegado con su persona. Ante la acusación de que expulsaba demonios usando el nombre de Belzebú, contestó: «Si yo expulso los demonios con el poder del Espíritu de Dios, es que ha llegado a vosotros el reino de Dios» (Mt 12, 28). Muchos judíos probablemente pensaban también que la gran nueva era, el reino de Dios, sería inaugurada con alguna clase de signos espectaculares, de milagros, como los que ya habían hecho los profetas.

Según nos dicen los evangelios, este mensaje sobre la llegada del reino iba destinado de modo preferente al pueblo judío en general pero con una clara deriva social hacia los más pobres (Mt 5, 3-10; Lc 6, 22, etc.), ya que ellos, y otros que sufrían distintas aflicciones, gozarían de él. Aunque todo el sermón sobre los bienaventurados que alcanzarán el reino debe ser analizado con detenimiento, empezando por el término que utilizan los textos para designar a los «pobres» ya que se presta a confusión.

El termino griego en los evangelios es πτωχός, que se debe traducir por «menesteroso» o «indigente», aunque la traducción que ofrecen los textos al uso es: «pobre». Esta precisión lingüística ha permitido que algunos autores actuales consideren que el mensaje iba fundamentalmente destinado, no a los campesinos o a los artesanos, sino «a los impuros, los degradados o los despreciables» (Crossan, 1994:321). Es evidente que el término πτωχός alude a la miseria material, pero hemos de tener en cuenta que, el colono, el pequeño agricultor, el bracero…, en definitiva el grueso de las clases populares, se movían en la más extrema precariedad.

El historiador Finley (1975:149) nos dice que, —aunque resulte paradójico— muchos pequeños agricultores estaban más expuestos a la carestía que los mismos esclavos dependientes de un amo rico. Catón daba a sus esclavos encadenados más pan del que el campesino medio en el Egipto

greco-romano podía disponer para su consumo habitual. La cruda realidad resultante es que el hambre y la necesidad, que caracterizan al πτωχός, eran, para muchos habitantes en la Palestina del siglo I, lo habitual y no lo infrecuente.

Cuando el texto evangélico menciona a los necesitados, a los que tienen hambre, a los que se encuentran en apuros, no se está refiriendo a los «marginales», sino al último estrato, muy numeroso, de las clases populares. Por otra parte también hemos de tener presente que en este tipo de discurso es habitual enfatizar la condición precaria de los humildes. Términos como: «proletarios», «*sans-coulottes*», «parias» o «descamisados» abarcan realidades sociales más amplias que aquellas que esos conceptos pueden estrictamente definir. En ese sentido la traducción tradicional de πτωχός por pobre se ajusta más a la realidad social del escenario al que se refiere el texto que si aplicamos la de «degradados sociales» como proponen algunos estudiosos en la actualidad.

No obstante, al encontrar en estos versículos variaciones sustanciales entre los diferentes textos en Mateo y Lucas, podemos apreciar también la labor de acomodación que experimentó la antigua perícopa, variación que terminará de modelar la Iglesia triunfante. Así, la promesa de bienaventuranza en Lucas va dirigida a los pobres y a los que tienen hambre, mientras que en Mateo estas dos categorías se amalgaman para anunciar simplemente la bienaventuranza a aquellos que son «pobres de espíritu». El dicho primigenio debió ser el de Lucas (Bultmann, 2000:168) y se referiría a los que viven en la pobreza material. Lo que vendría a mostrar que el discurso evangélico —con las admoniciones contra los ricos que bajo diversas formas aparecen en él— se inscribe en toda una corriente de la tradición profética veterotestamentaria que ya clamaba a favor de los humildes de Israel. Sólo tenemos que recordar las diatribas de Amós, o Miqueas en el pasado, dirigidas contra aquellos que se cebaban con los socialmente más débiles, para apreciar el paralelismo entre ambos mensajes; aunque tampoco podemos descartar la lectura que hacen Staerman y Trofimova (1979:336-337).

Para estos autores, la cuestión de la riqueza o la pobreza en los primeros textos cristianos se reduce a señalar que la riqueza, considerada como meta de las aspiraciones humanas, es un obstáculo para el camino hacia la perfección interior del individuo. Y así como la riqueza es despreciada desde este punto de vista, y severamente condenada, la limosna es considerada, no como medio para mejorar las condiciones de vida de los que no disponen de lo necesario, sino como un camino de perfeccionamiento moral del que la da. Por tanto, cuando se analizan los textos que tratan estos asuntos, no pueden ser asumidos sin más como una respuesta a problemas sociales, ya que se presentan bajo la forma de un problema ético-religioso. Por eso, los escritos neotestamentarios, a pesar de condenar tan amplia y elocuentemente a los ricos en sus observaciones y en su terminología, son, sin embargo, bastante vagos desde el punto de vista de las condiciones sociales concretas.

Resumiendo, podemos decir que el mensaje fundamental que nos trasmiten los sinópticos se centraba en el anuncio de la llegada del reino e iba acompañado de un inquietante emplazamiento social orientado a los más humildes. Ese discurso podría haber sido suscrito por muchos de los seguidores de esa «cuarta filosofía» de la que nos hablaba Josefo. En tiempos de Jesús la idea del reino de Dios tenía una extraordinaria vitalidad entre los combatientes de la resistencia judía, los llamados zelotas. Al invocarlo exigían la libertad política y el fin de la ocupación romana, ya que sólo Dios era rey de Israel, y también lo dirigían de modo preferente a las clases populares, especialmente sojuzgadas bajo esa dominación.

En este sentido, el mensaje sobre el reino que Jesús predicaba, así como los posibles destinatarios del mismo, sí que podía inquietar a las autoridades judías y a las romanas. El cuestionamiento tanto del poder político como de la base social sobre el que se asentaba ese poder sólo podía ser visto como un desafío frontal al orden establecido. Pero la simple prédica no tenía porqué desatar la represión de modo automático. El malestar en amplios sectores de la población era algo que los ocupantes romanos tenían perfectamente asumido, por eso la aplicación de medidas represivas la reservaban para aquellos casos que verdaderamente se podían tornar en socialmente problemáticos.

Josefo nos brinda un ejemplo de lo que estamos diciendo (B. J. VI, 300-309). Unos treinta años después de la muerte de Jesús en la cruz, y en vísperas de la gran revuelta contra Roma, otro Jesús, éste hijo de Ananías, se presentó en Jerusalén procedente del medio rural en la víspera de la fiesta de los tabernáculos. En la ciudad santa este personaje se dedicó a proferir augurios amenazantes contra el Templo y contra todos los que habitaban en ella gritando ante la multitud: «Voz de Oriente, voz de Occidente, voz de los cuatro vientos; voz que va contra Jerusalén y contra el Templo, voz contra los recién casados y las recién casadas, voz contra todo el pueblo». Esta prédica de destrucción, haciendo referencia a un pasaje del profeta Jeremías (7, 34), terminó por valerle el arresto al tal Jesús. Primero fue interrogado y azotado por las autoridades judías y luego por los romanos, pero él se limitaba a repetir sus amenazas, hasta que finalmente fue liberado por considerarlo un loco.

Parece evidente que en este caso, Jesús hijo de Ananías, actuaba solo y no contaba con partidarios. Lo que anunciaba tampoco entusiasmó a sus oyentes, no obstante las autoridades lo arrestaron para luego dejarlo libre al comprobar que no entrañaba un peligro para el orden público. De este ejemplo podemos deducir que un castigo tan severo como la ejecución se reservaba para aquellos casos en los que se hubiera producido, o se pudiera producir, un altercado social. Los romanos, o las autoridades judías, no se andaban con remilgos en cuanto a la adopción de medidas represivas, pero hemos de conferirles un discernimiento suficiente como para saber cuándo aplicarlas.

La mera prédica mesiánica podía inquietar, pero sólo se convertía en alarmante cuando iba acompañada de una nutrida audiencia que la apreciara, o de hechos que alteraran el orden. El caso de Juan el Bautista es indicativo. Herodes Antipas se decide a encarcelarlo y posteriormente ejecutarlo por el temor, no a lo que predicaba, sino a las reacciones de las multitudes que iban a escucharle.

Lo que condujo a Jesús al Gólgota no fue solo su discurso sobre el reino de Dios ni su emplazamiento a los humildes de Israel, tuvo que ser algo

más que se inscribe en la acción que desplegó junto con sus partidarios a lo largo de su «vida pública». Por tanto, para poder entender qué pudo suceder deberemos intentar desvelar cuál fue su actuación en el marco de la Palestina de su tiempo.

VI

La militancia

Por los caminos de Galilea

Jesús comenzó a predicar la llegada del reino recorriendo la Galilea rural, es decir, se centró en la gente del campo evitando las grandes aglomeraciones ciudadanas llenas de paganos. La población de mayor entidad que frecuentó durante este período fue Cafarnaún, una población de unos mil habitantes, alejada de las rutas comerciales, que vivía de la pesca y la agricultura.

Las razones que llevaron a Jesús a elegir este escenario para su misión pudieron ser varias. El medio galileo le era conocido y podía considerar como propicio a su prédica el mundo sencillo de los campesinos, pescadores y artesanos que conservaban las tradiciones antiguas de modo más íntegro que los habitantes de las ciudades. Estos hombres y mujeres, agobiados por la realidad cotidiana de sus vidas pero puros de corazón, podían ser el germen de la restauración de todo Israel. Ese auditorio de gente humilde podría escuchar con atención el mensaje de un reino de Dios en el que imperaría la justicia y reinaría la abundancia.

Pero en esta misión de anunciar la buena nueva Jesús nunca actuó sólo. Si aceptamos lo que nos dice el cuarto evangelio, cuando el nazareno se aleja del círculo de Juan el Bautista ya arrastraba tras él a algunos seguidores (Jn 1, 29-51). Sin embargo, Marcos inicia esta parte del relato narrando unas escenas de captación de los que serán denominados en los textos como «discípulos». La forma que adopta el evangelista para contarnos la manera en que Jesús realizó este tipo de recluta tiene una clara inspiración veterotestamentaria.

En el modelo de Marcos, Jesús llama directamente a los discípulos que están en plena faena profesional, y con su sola palabra los convierte en sus fieles seguidores (Mc 1, 16-19; 2, 13). En Cafarnaún, a orillas del mar de Galilea, vio a Simón (más tarde llamado Pedro) y a su hermano Andrés echando sus redes al mar y les ordenó: «Veníos detrás de mí y os haré pescadores de hombres», e inmediatamente, le siguieron. Jesús también llamó a otro par de hermanos que eran pescadores, Santiago y Juan, conocidos en el relato como los hijos de Zebedeo, que estaban con su padre reparando las redes, cuando Jesús los llamó dejaron la barca y también a su padre (Mc 1, 16-20).

Es indudable que este modelo de captación, que se repite en el caso de Leví el recaudador guarda una estrecha analogía con el practicado por el profeta Elías cuando convirtió en seguidor suyo a Eliseo (1 Re 19, 19-21). Elías también encuentra a Eliseo ocupado en su trabajo habitual y lo llama simbólicamente echando sobre él su manto. Elíseo le pide permiso para despedirse de sus padres, prometiéndole «y te seguiré». Elías se lo concede. Elíseo sacrifica los bueyes con los que araba, guisa la carne utilizando como leña el yugo y ofrece un banquete a su familia, quemando así los puentes con lo que hasta entonces había sido su vida. Luego, Eliseo «siguió a Elías y se puso a su servicio»

Elementos tales como la repentina y perentoria llamada a un individuo corriente dedicado a su trabajo habitual, la desvinculación de la propia familia y del modo de vida que esa llamada implica, así como el seguimiento y servicio al profeta, derivado de ese reclamo, reflejan un tipo de elección de naturaleza claramente carismática. Un personaje imbuido de la cre-

encia en una misión especial elige a aquellos a quienes va a iniciar en la tarea que se ha propuesto y los prepara para que puedan secundarla, e incluso continuarla en su ausencia, transfiriéndoles poderes y conocimiento, pero al mismo tiempo también liderándolos, ya que «un discípulo no es más que su maestro... » (Mt 10, 24).

La relación de Jesús con sus discípulos es una relación de este tipo y va mucho más allá del sentido didascálico que pudiera tener el término «discípulo», convirtiéndose el «seguidor» en un militante de la causa. Es importante señalar que el verbo «seguir» figura también en los relatos de Josefo al mencionar a los «profetas de señales» del siglo I (e. v.) cuyos adeptos los siguieron al Jordán (A. J. XX, 97) o al desierto (A. J. XX, 167). Pero, tal vez, una de las diferencias con esos «profetas de señales» sea que el seguimiento en el caso de los evangelios se convierte en una dura militancia.

Según el relato evangélico la «llamada» de Jesús no admite demora cualesquiera que sean las circunstancias. Un candidato al discipulado pide permiso para enterrar a su padre (Mt 1, 21-22; Lc 9, 59-60) pero Jesús se lo niega de modo tajante: «Deja que los muertos entierren a sus muertos». Ese mandato a desentenderse de una obligación elemental de piedad choca violentamente con los valores reconocidos, no sólo en el mundo judío sino en todas las culturas antiguas del área mediterránea. Baste recordar la Antígona de Sófocles, capaz de sacrificar su propia vida para dar sepultura a su hermano Polínices. Sin embargo la causa de Jesús, el anuncio de la inminente llegada del reino, no admite ningún tipo de dilación. Una tradición lucana recoge una objeción similar (Lc 9, 61-62). Al pedirle uno permiso para despedirse de su familia, Jesús replica de manera cortante: «El que pone la mano en el arado y mira hacia atrás no es apto para el reino de Dios». Ese compromiso contraído con el profeta suponía una radical ruptura con la vida anterior: «Si alguno quiere venir conmigo y no está dispuesto a renunciar a su padre y a su madre, a su mujer y a sus hijos, hermanos y hermanas, e incluso a sí mismo, no puede ser discípulo mío» (Lc 14, 26). Por tanto, el grado de compromiso, podríamos decir de militancia, propuesto por el Jesús evangélico, exige una postura de renuncia y sacrificio personal que podríamos considerar como total.

Por otra parte, esa llamada parece ser selectiva y no exenta de condiciones para el candidato al seguimiento. Cuando el joven rico le pregunta cómo alcanzar la vida eterna, Jesús le contesta que si quiere ser perfecto le siga, pero que antes venda todo cuanto tiene y se lo dé a los pobres (Mc 10, 17-22; Mt 19, 16-23; Lc 18, 18-22). Esas exigencias vendrían dadas por la dureza del discipulado que Jesús proponía a sus fieles seguidores. Diversas fuentes (Marcos, Q y Juan) indican que Jesús les prevenía del terrible y posiblemente fatal coste de seguirle. Esencialmente la advertencia, con variantes redaccionales, vendría a decir: «El que quiera salvar su vida la perderá; el que pierda su vida la salvará». El dicho se inscribiría en la tradición macabea que ya había establecido la inferencia entre el martirio por la causa del pueblo de Israel y la salvación en el juicio final. Marcos (8, 35) señala claramente cómo la recompensa por arriesgar la propia vida en el presente, es la vida en el futuro reino de Dios.

De esta frase podemos colegir que Jesús era consciente de lo arriesgado que resultaba en su tiempo anunciar la llegada del reino. No sólo había podido comprobar el peligro que entrañaba tal mensaje en el caso de Juan el Bautista, sino que era sabedor también de que ese anuncio suponía un ataque directo a los poderes vigentes, sobre todo al poder romano, que no admitía otro reinado en Palestina que no fuera el del emperador. En este sentido Jesús se daba cuenta perfectamente de que su misión desafiaba al orden establecido y prevenía a sus seguidores advirtiéndoles, aunque fuera metafóricamente, que sobre ellos podía caer la represión. Según Mateo, Jesús dijo que, puesto que ellos eran «como ovejas en medio de lobos», debían ser también «sutiles como serpientes y sencillos como palomas». Debían actuar con cautela hasta que llegara el momento y no dejarse arrastrar por la temeridad, por eso en una oportunidad en que sus discípulos quisieron quemar una aldea samaritana donde se negaban a recibir a Jesús, éste se lo prohibió (Lc 9, 58-56)

Como podemos apreciar, el «discipulado» de Jesús nada tenía que ver con el de los maestros de sabiduría que enseñaban a sus discípulos la interpretación de la Torá, ni con el de los filósofos cínicos que ayudaban a los hombres con los que se topaban a alcanzar la autarquía. El objeto princi-

pal de Jesús era que sus seguidores más fieles proclamaran el reino de Dios por medio de la prédica, fueran testigos de los portentos que él realizaba y capaces de polemizar con los adversarios. Por tanto podríamos decir que la relación que se establecía entre ellos no era la de maestro y discípulo sino más bien la de caudillo carismático con sus adeptos. Así los discípulos serán enviados por Dios a la faena de recolectar (Mt 9, 37). Y en esta faena difundirán a su alrededor un aura de salvación y castigo escatológicos: su bendición se comunicaría como una protección mágica a las casas donde fuesen acogidos (Lc 10, 5); y de castigo en el último juicio donde fueran rechazados (Lc 10, 10).

Sorprenden también las normas de esa vida itinerante ya que los discípulos debían practicar una ascesis ejemplar en su misión como parte del mensaje. Tenían que marchar hacia las aldeas en parejas; no debían llevar para el viaje ni alforja, ni pan, ni dinero (χαλκόν), es decir pequeñas monedas de bronce en el cinto; y sólo podían valerse de un bordón.[22] Ni siquiera podían vestir dos túnicas. En los lugares a los que llegaran debían preguntar por las personas dignas de recibirlos, y allí donde fueran rechazados no habrían de demorarse: «sacudid el polvo de vuestros pies», es decir, salid y alejaos como de una ciudad pervertida.

Al parecer, el desarrollo de estas actividades desplazándose continuamente de un lugar a otro vinculaba al discípulo con Jesús y su mensaje, de tal forma que el seguimiento lo era por tiempo indeterminado. Volverse después de haber atendido la llamada —o, lo que es lo mismo, abandonar ese seguimiento— era mostrarse no apto para el reino. Una vez que el discípulo respondía a la llamada dejaba de ser, a ojos de Jesús, libre de «agarrar el portante». Por eso no resulta sorprendente el tono de reproche perceptible en la lacónica referencia marcana del arresto en Getsemaní: «Y todos sus discípulos lo abandonaron y huyeron» (Mc 14, 50). Abandonar a Jesús —y más a la hora del peligro— equivalía a una deserción.

Tampoco sabemos si esos profetas de señales de los que nos habla Josefo, como fueron Teudas, o «El Egipcio» formaron con algunos de sus seguidores una «plana mayor» para sus fines, tal y como hizo Jesús con la

elección de los «doce» apóstoles. Que el mismo Jesús quiso contar con esa «plana mayor» de doce incondicionales parece un hecho cierto. Ha habido intentos de buscar el origen de este dato en la experiencia de Pascua tras la crucifixión (Bultman 2000), pero es difícil de aceptar que la existencia de los doce tuviera un origen pospascual ya que Judas el traidor no hubiera sido incluido entre los titulares de la promesa mesiánica de no haber tenido este grupo una preexistencia anterior a la traición del Iscariote. Refuerza esta suposición el hecho de que, en las cartas de Pablo que se escribieron antes que los evangelios, el de Tarso menciona en una de ellas a los doce apóstoles (1 Cor 15, 5-8), aunque en aquel entonces Judas ya había muerto. En realidad, Judas Iscariote —como uno de los doce— constituye un argumento importante en favor de que Jesús mismo hubiera establecido ese círculo. Esto vendría a avalar la historicidad de que fue el mismo Jesús quien configurara en vida ese núcleo de fieles como destacado del resto de sus seguidores.

El número de doce tiene una clara naturaleza simbólica, ya que Jesús se consideraba el enviado a restaurar las doce tribus de Israel. Diez de las tribus habían desaparecido siglos antes, cuando Asiria conquistó el reino del Norte, pero muchos judíos continuaban esperando que Dios restaurara un día las diez tribus perdidas. Por tanto, la elección de «doce» discípulos apuntaba a la expectativa de un milagro escatológico, un acto decisivo realizado por Dios para redimir a su pueblo en su estado original. El valor simbólico del número queda especialmente claro en el evangelio de Mateo (9, 28) en el que se explicita cómo los doce apóstoles juzgarán a las doce tribus de Israel.

Poseemos numerosos testimonios de que el número doce está relacionado con Israel como pueblo de Dios. Flavio Josefo, (A. J. XI, 107) cuenta que los israelitas, después de regresar del destierro babilónico y de erigir un nuevo templo, sacrificaron doce machos cabríos con arreglo al número de las tribus. En la *Carta de Aristeas* (47-50 e. v.) se cuenta que los judíos, para la traducción de la Biblia al griego, enviaron un delegado de cada una de las doce tribus para que comprobara si la Ley se había traducido fielmente. En el apócrifo *Testamento de los Doce Patriarcas*, un escrito que se remon-

ta al siglo II (a. e. v.), se confirma el interés por la cifra doce, como también lo hacen los escritos de la comunidad de Qumrán, en la que existía un colegio de doce varones encargados de tareas especiales. Finalmente, en el libro del Apocalipsis (7, 4-8) su autor contempla la multitud de los 144.000 salvados: doce mil por cada tribu. Los pasajes mencionados expresan la esperanza de que, en los tiempos mesiánicos del fin, el pueblo sería restaurado en su número completo. Así, los doce discípulos reunidos por Jesús vendrían a simbolizar esa reconstitución que se iba a producir de inmediato con la llegada del reinado de Dios.

Pero más allá de esos «doce» escogidos no podemos saber realmente cuántas personas constituyeron el grupo que secundó a Jesús en sus propósitos. Si establecemos un listado de los nombres que nos brindan los evangelios está claro que tenemos más de doce personas, a las que como mínimo deberíamos sumar las mujeres que también siguieron a Jesús. Entre ellas se cuentan las que permanecieron al pie de la cruz. Marcos (15, 40) no las designa como discípulas, pero las caracteriza clarísimamente como tales: «Le habían seguido, cuando él estaba en Galilea, y le habían servido... y habían subido a Jerusalén con él.» En Lucas (8, 2) se nos ha transmitido el nombre de algunas de ellas mencionándolas a renglón seguido de los doce: «María, llamada de Magdala, de la que habían salido siete demonios, y Juana, la esposa de Cusa, administrador de Herodes, y Susana». Tanto Marcos (15, 41) como Lucas (8, 3) hablan de otras muchas mujeres, lo que presupone que un número indeterminado de ellas le acompañaron en su periplo profético.

De todo esto se desprende que el grupo que terminó secundando a Jesús superaba con creces el número de los doce apóstoles. Según Lucas, Jesús debió aglutinar un círculo mucho más amplio de otros seguidores, por eso pudo encargar a setenta de ellos que fueran por delante de él en su camino a Jerusalén, de dos en dos (Lc 10, 1-16), aunque este número también tendría una naturaleza simbólica al ser el número de las naciones del mundo enumeradas en la «Tabla de las naciones» del Génesis, capítulo 10, y que posteriormente recogería el Talmud y el Midrash. Otro pasaje abunda en esta hipótesis de un nutrido número de adeptos. Según una tradición

citada por Pablo, después de su muerte, Jesús se apareció a «más de quinientos hermanos a la vez» (1 Cor 15, 6). Ese dato, aunque tampoco fuera literal, vendría a avalar la tradición de un grupo amplio de personas que confiaban y creían en la misión de Jesús mientras aún vivía, aunque posiblemente, esos «quinientos» podríamos considerarlos como meros «simpatizantes» de la causa, ya que el dinamismo carismático se manifiesta en la capacidad para ganar simpatizantes más allá del círculo estricto de los adeptos, y para mover a masas aún mayores.

Parece ser que el grupo de discípulos estaba compuesto principalmente por galileos, tanto hombres como mujeres. Teniendo en cuenta los datos que conocemos, el movimiento desencadenado por Jesús aparece como un movimiento galileo, aunque de todos estos seguidores no sabemos más que el nombre y poco más, y eso sólo en el caso de algunos de ellos.

El principal discípulo, que terminará desempeñando un papel primordial en la historia del cristianismo, era Simón (luego llamado Cefas o Pedro). Simón Pedro, en Mateo (16, 17), recibe el sobrenombre de Bar-Yona. Según Juan (1, 42; 21, 15) se llamaba Simón, hijo de Juan. De ahí que se entienda lo de Bar-Yona en el sentido de ese patronímico. Aunque existe otra interpretación, ya que a los zelotas se los llamará «baryonas». Respecto a esta cuestión pocas dudas caben sobre el otro Simón del grupo de los Doce, que con su sobrenombre de «el cananeo» —que Lucas (6, 15) traduce acertadamente por «el fanático»— aparece claramente identificado como zelota. Judas, que cierra la lista de los fieles, lleva el nombre, sumamente enigmático, de Iscariote, lo que también abriría la posibilidad de que este discípulo estuviera vinculado con el mismo grupo de los zelotas, al relacionar el apelativo Iscariote con el de sicario (Maccoby, 1992:132-135). Según eso, Judas estaría también vinculado con el movimiento de los zelotas, concretamente con una facción especialmente violenta que recibía su nombre por el arma que portaban, la sica o puñal corto y curvo.

Por otra parte, Santiago y Juan, los llamados hijos de Zebedeo, parece ser que poseían una naturaleza apasionada. Jesús impuso a la pareja el sobrenombre de Boanerges, que Marcos entiende en el sentido de «hijos del

trueno». Aunque no está claro qué significa ese sobrenombre (¿temperamento, sentimientos zelotas, autoridad?).

El nombre de Bartolomé aparece en las listas de los doce citado por Mateo, Marcos, Lucas y Hechos, pero no hay más información sobre él. Según Mateo y Marcos, el discípulo duodécimo se llamaba Tadeo, mientras que según Lucas y Hechos se llamaba Judas. El evangelio de Juan quiere precisar su identidad y apunta «Judas, no el Iscariote» (14, 22). Además, Juan confirma a Lucas y a Hechos al nombrar a un segundo Judas como miembro del círculo íntimo. Otro apóstol digno de mención es Tomás, en griego Didimus (el mellizo), que posteriormente se convirtió en símbolo de incredulidad.

Los discípulos íntimos (los doce apóstoles) hacen muy poco en el relato de Marcos y, como ya hemos apuntado, en muchos sentidos parecen desempeñar un papel negativo para este evangelista. En Mateo y Lucas, a los discípulos les va algo mejor, pero la impresión general sigue siendo que eran poco perspicaces y no de mucha ayuda para su maestro. Este puede ser un recurso de los «biógrafos» para resaltar la singularidad de Jesús.

El origen social de este discipulado parece ser de extracción popular. A Pedro y a Juan el libro de los Hechos los describe expresivamente como «hombres del pueblo y sin cultura» (Hch 4, 13). Mateo, el recaudador de contribuciones, podía ser perfectamente un simple empleado de algún publicano mucho mejor situado que él, ya que no se nos dice, como ocurre con Zaqueo, que fuera «jefe de publicanos y rico» (Lc 19, 2). La prevención que los textos manifiestan frente a los ricos también nos permite pensar que la captación de seguidores encontraba más eco entre las clases populares que entre las gentes acomodadas, aunque hay algún dato discordante, como por ejemplo el caso de Juana, la esposa de Cusa, administrador de Herodes, o el mismo José de Arimatea al que los evangelios lo presentan como miembro del círculo dirigente en Jerusalén y, sin embargo, simpatizante del movimiento.

No obstante, en el relato evangélico no se menciona que en ese amplio círculo de seguidores y simpatizantes se encontrara ningún miembro de la

familia de Jesús. Sin embargo, la familia en el mundo judío del siglo I desempeñaba un papel fundamental (Guijarro, 1998), por eso resulta sorprendente la imagen que estos textos transmiten sobre la relación entre Jesús y su propia familia.

La familia era en Israel como en otras culturas del Mediterráneo antiguo, la célula básica de la sociedad. En la legendaria época patriarcal hasta constituía una entidad jurídica, una parte de la tribu, y el individuo no existía fuera de ella. Sus miembros se consideraban «los mismos huesos, la misma carne» (Gen 29, 14); y tener la misma sangre era tener la misma alma. La legislación se había desarrollado partiendo de ese principio, multiplicando los preceptos para mantener la pureza y la autoridad de la familia. Tenía sus fiestas especiales, el celebrante era el padre y en ellas tomaban parte todos sus miembros, ya que el parentesco se concebía de un modo extenso.

Cada cual se regocijaba de cuanto dichoso sucedía a un miembro de la familia y, también, esperaba sacar algún provecho de este tipo de vínculos. Por eso los judíos que tenían éxito practicaban el nepotismo sin ningún pudor, ya fuesen pontífices como Anás, reyes como Herodes o, simplemente, personajes influyentes como Filón de Alejandría. Los Macabeos habían hecho del caudillaje en su lucha contra los griegos una institución hereditaria, y los mismos «bandidos» de la estirpe de Ezequías transmitieron el mando de sus partidas a sus familiares más allegados. En cambio, si ocurría una deshonra en la familia, todos se sentían deshonrados. En la enseñanza de los rabinos se repetía que no sentirse «responsable de su hermano» era portarse como Caín, y se exaltaba el ejemplo del patriarca José, quien, perdonando a sus malvados hermanos que habían querido matarlo, no vaciló, llegado a visir del faraón, en abrirles los brazos y en instalarlos en la tierra de Gesén. Así es como debía portarse un verdadero israelita. La sangre formaba un lazo que nada podía romper, del que cada uno se sentía responsable y beneficiario.

Sin embargo, si hemos de atenernos al relato evangélico, los familiares de Jesús no fueron seguidores suyos, y él mostró hacia ellos indiferencia e

incluso rechazo. Las apreciaciones que los evangelios atribuyen a Jesús sobre la familia constituyen algunos de los pasajes más radicales y subversivos de todos estos escritos, pudiendo afirmar que la mayor parte del material recogido en los evangelios acerca de la madre y hermanos de Jesús es negativo. En un determinado momento, los parientes de Jesús trataron de llevárselo, pues decían que estaba «trastornado» (Mc 3, 21). Según Marcos (3, 31-35) la madre y los hermanos de Jesús se encontraban fuera de donde él estaba y le mandaron un mensaje. Jesús contestó de modo tajante: «¿Quiénes son mi madre y mis hermanos?». Otros dichos atribuidos a Jesús reflejan esta actitud crítica respecto a la familia. Así, el evangelio de Mateo (10, 35-37) pone en su boca: «He venido a separar al hijo de su padre... El que ama a su padre o a su madre más que a mí no es digno de mí».

Para Guijarro Oporto (1998:330-333) el enfrentamiento de Jesús con su propia familia se debió al estilo de vida que llevaba y a la mala reputación que le acarreaba a él y a su familia ese comportamiento que ponía en cuestión los valores de esa sociedad al hacer caso omiso a las reglas de pureza y atentar continuamente contra el honor y contra la jerarquía social. Por la misma razón, los seguidores de Jesús se habrían visto también enfrentados a un conflicto de lealtades entre sus propias familias y el discipulado. En ese sentido los dichos evangélicos sobre la familia querrían avalar la preeminencia de la prédica y el seguimiento frente a las exigencias sociales que imponían las tradiciones familiares.

Sin embargo, para Dominic Crossan (2002:325) estos dichos guardan relación con la situación económica y social que padecían los oyentes de estos mensajes. Con la comercialización del mundo rural que estaba experimentando Galilea bajo el reinado de Herodes Antipas, la familia campesina había visto resquebrajarse su estructura tradicional y ya no podía proteger a sus miembros como antes. La realidad imponía cada vez más la aparición de individuos aislados, cada uno de los cuales debía buscar su propia supervivencia. Por eso Jesús, que se dirigía en especial a los campesinos desposeídos, sólo trataba de restaurar en ellos su dignidad y seguridad como sujetos sociales en nombre de Dios. No pretendía con sus palabras

dividir a las familias a favor de él o contra él, sino que se dirigía en especial a aquellos a los que la familia les había fallado, ofreciéndoles sustituir ese grupo perdido por otro alternativo, el de los que esperaban ansiosos la llegada del reino: «Jesús y sus primeros compañeros no destruían familias que eran viables sino que reemplazaban familias que no lo eran».

Aunque esta explicación resulta atractiva pensamos que los dichos sobre la familia atribuidos a Jesús eran absolutamente escandalosas en el medio judío de la época y resultan totalmente inexplicables, lo que nos lleva a dudar legítimamente de su historicidad. Parece más verosímil la hipótesis de que, en el texto evangélico, tanto las afirmaciones sobre la familia en general como las relaciones de Jesús con la propia son elaboraciones posteriores que perseguían finalidades distintas.

El cristianismo naciente se desarrolló en comunidades o fratrías relativamente cerradas, incluso podríamos calificarlas de sectarias. Estas formas comunitarias vendrían a romper los vínculos sociales tradicionales. El relato que nos hace Lucas en los Hechos de los apóstoles sobre el funcionamiento de la primitiva comunidad cristiana de Jerusalén tras la muerte de Jesús nos indica hasta qué punto los nuevos lazos de solidaridad entre los adeptos venían a suplantar los viejos lazos familiares. Esto lo explicita Pablo claramente en una de sus cartas: «Trabajemos por el bien de todos, especialmente por el de nuestros hermanos en la fe» (Gal 6, 10).

El uso figurado de los términos de parentesco en las cartas de Pablo indica que la comunidad cristiana se constituía en nueva «familia». Pablo habla de sí mismo como un padre que ha engendrado a los creyentes (1 Cor 4, 15), los exhorta ejerciendo su autoridad paterna (1 Tes 2, 11), y vela para que tengan lo suficiente, como corresponde a un buen padre (2 Cor 12, 14). Los miembros de sus comunidades eran para él como hijos (1 Cor 4, 14; Gal 4, 19). Pablo se refiere también a sus colaboradores como hermanos (1 Cor 1, 1; 2 Cor 1, 1) y utiliza abundantemente este término para dirigirse a los miembros de sus comunidades, recordándoles que las relaciones entre ellos han de estar presididas por la solidaridad fraterna (1 Cor 8, 11-13; Rom 14, 10-15).

Ese mensaje de amor fraterno, que terminará por imponerse en la nueva religión, vendría también a alterar el tradicional orden de lealtades basado fundamentalmente en la etnia o en la consanguinidad. Así, los primeros cristianos, no debían llamar a nadie «padre», porque sólo tenían un padre, el del cielo. Por la misma razón ninguno debía llamar a otro *rabbí*, porque todos eran hermanos. El mismo Guijarro (1998:367) admite que «la utilización que hace Pablo de los términos de parentesco indica que el movimiento paulino se comprendió a sí mismo como una gran familia, y que asumió los valores de la familia mediterránea tradicional».

Por tanto, debemos pensar que fue en las comunidades cristianas pospascuales donde nacieron las valoraciones sobre la familia que se atribuyen al Jesús evangélico. El viejo concepto de la familia consanguínea perdía vigencia y perdía valor frente a la idea de la *familia dei* como nueva entidad social salvadora y protectora del individuo. Es bajo esta nueva mirada donde cobrarían sentido afirmaciones tales como: «El que cumple la voluntad de Dios, ése es mi hermano, mi hermana y mi madre» (Mc 3, 35). Por tanto, podemos legítimamente suponer que Jesús no debió escandalizar a sus oyentes con mensajes sobre la familia como los que se le atribuyen. Debieron pasar muchos años antes de que el cristianismo naciente, con un núcleo teórico más consolidado, fuera capaz de elaborar el concepto que la teología moderna denominará como *familia dei*. No obstante, esta nueva valoración de la familia no terminaría de explicarnos el alejamiento que el Jesús de los evangelios parece tener con la suya. De hecho podemos aventurar que ese distanciamiento, más allá de cualquier ulterior especulación sobre la *familia dei*, pretendía ocultar una realidad bien distinta.

Entre los discípulos de Jesús, el círculo más íntimo estaba formado por tres personas: Simón (más tarde llamado por Jesús «Pedro»), Santiago y Juan, a los que se denomina como los hijos del Zebedeo. En los evangelios estos tres apóstoles son singularizados a menudo. Los tres destacan en Mateo, Marcos y Lucas, y en las cartas paulinas también se les menciona como los tres pilares de la comunidad en Jerusalén tras la muerte de Jesús (Gal 2, 9-10).

Sin embargo, la identidad de Santiago, columna de la iglesia jerosolimitana tras la muerte de Jesús, se presta a confusión. ¿Se trataba del hijo del Zebedeo, como era lógico pensar según el relato evangélico, o era Santiago, llamado el Justo, hermano carnal de Jesús? El Santiago al que se refiere de modo singularizado Pablo en su carta a los gálatas es el que ya conocemos por la mención que hace de él Josefo diciéndonos que era el hermano de Jesús (A. J. XX, 9, 1). En la citada epístola, Pablo avala ese parentesco: «Después, pasados tres años, subí a Jerusalén para ver a Pedro, y permanecí con él quince días; pero no vi a ningún otro de los apóstoles, sino a Santiago el hermano del Señor» (Gal 1, 18-19).

Así mismo sabemos por Marcos (6, 1-6) que Jesús tuvo cuatro hermanos: Santiago, José, Simón y Judas. La tradición cristiana posterior mencionó a un Judas como miembro destacado del movimiento cristiano en la comunidad de Jerusalén. A este Judas se le atribuye la epístola que lleva su nombre y que figura en el Nuevo Testamento, en ella, su autor, dice ser hermano de Santiago (Jds 1). Por otra parte, Eusebio, un historiador del siglo IV, cita un relato de Hegesipo (siglo II) según el cual los nietos de Judas, al que nombra también como hermano de Jesús (*Hist. Ecle.* II, 23, 4-7), eran creyentes y fueron interrogados por Domiciano hacia finales del siglo I.

Si creemos a Pablo y a Eusebio, dos de los hermanos de Jesús desempeñaron papeles dirigentes en la primera comunidad cristiana de Jerusalén, y uno de ellos, Santiago el Justo, fue su dirigente hasta ser ajusticiado en el año 62 (e. v.) Por tanto, resulta difícil admitir que su prestigio entre los primeros cristianos se hubiera fraguado sólo tras la crucifixión. Tradicionalmente se admite que Santiago se «convirtió» después de habérsele aparecido Jesús resucitado (1 Cor 15, 7), pero lo más probable es que, tanto Santiago como Judas, hubieran formado parte del grupo de los seguidores más próximos desde los primeros momentos. En el apócrifo *Evangelio de los Hebreos* es precisamente Santiago, el hermano de Jesús, quien goza del privilegio de ser el primero en verlo ya resucitado, y en el mismo texto, éste Santiago, participa en la última cena antes de la crucifixión (Jerónimo, *De viris ill.* III).

Robert Eisenman (1997) afirma que las confusiones y las duplicidades que aparecen en los evangelios sobre los nombres de los discípulos pretenden encubrir la importancia y, por lo tanto, la identidad, de los hermanos de Jesús, al menos dos de los cuales lo habrían secundado desde el principio y se habrían convertido en herederos de sus creencias en la comunidad judeocristiana de Jerusalén, haciendo valer el derecho de parentesco en la sucesión del rey-mesías.

De admitir esto, el tratamiento que los textos evangélicos dan a la madre de Jesús y a sus hermanos respondería a la polémica eclesiástica sobre su liderazgo en la primera comunidad, frente a las reclamaciones de Pedro, y sobre todo frente a las ideas de Pablo. Vendría a sumarse a esta pretensión la confusión entre los primeros teólogos derivada de la doctrina sobre la virginidad perpetua de María, cuando esta doctrina se generalizó en la primitiva Iglesia cristiana. Admitida esta idea, la existencia de los hermanos de Jesús tuvo que ser armonizada con el dogma, y los hermanos y hermanas terminaron por ser considerados primos, hermanastros, etc., o simplemente se «desdoblaron» convirtiéndose en personajes distintos.

En el evangelio de Juan (19, 25), el más elaborado teológicamente y también el más tardío, aparecen a los pies de la cruz tres Marías, una, María de Magdala, no se prestaría a confusión, sin embargo sobre las otras dos recaería la sombra de la duda. Una de ellas sería la madre de Jesús, pero la otra, a la que el evangelista considera mujer de Cleofás, sería, según Eusebio, hermana de la anterior, se llamaría del mismo modo y habría tenido dos hijos Santiago y José (Mt 27, 56), llamados igual que dos de los hermanos de Jesús, uno de los cuales ocupó importantes puestos en la primera comunidad cristiana.

Eisenman sostiene que la pugna entre dos interpretaciones distintas del legado de Jesús tras su muerte habría conducido en los relatos evangélicos a introducir la diferenciación entre Santiago, el hermano de Jesús, y Santiago, el líder jerosolimitano, llamado el Justo. Así mismo, para distanciar a Santiago «el Justo» del discipulado de Jesús se habría producido la clonación de éste con Santiago «el hijo de Alfeo», cuyo nombre Papías dice

que es intercambiable por «Cleofás», personaje que resulta ser el padre de Simón o Simeón, sucesor de Santiago como obispo de Jerusalén y también su hermano (*Hist. Ecle.* III, 2)

Así, Santiago hijo de Alfeo podría haber sido utilizado como sustitutivo nominal, en el círculo más íntimo de los discípulos, para enmascarar la figura Santiago el hermano carnal de Jesús. Lo mismo habría sucedido con Judas, llamado Tadeo o Lebeo en la lista de los Doce, y que sería el mismo que el Judas Barsabás que aparece en los Hechos de los apóstoles (Hch 15 22-32), y que ocupó una posición destacada en la primera comunidad cristiana.

Más allá de las cuestiones de liderazgo la motivación última de la Iglesia triunfante habría sido distanciar la figura del Jesús paulino de la de su hermano Santiago como posible heredero de su doctrina, ya que las referencias sobre éste que nos proporcionan tanto Josefo como Eusebio de Cesárea nos pintan un retrato de Santiago como un nacionalista mesiánico y estricto observante de un pietismo ultralegal,[23] algo totalmente alejado del cristianismo universal y apolítico destinado a los gentiles que defendía Pablo. De este modo, el alejamiento del Jesús de los evangelios respecto a su propia familia cobra todo su sentido si lo situamos en el marco del doble movimiento, en virtud del cual, el cristianismo de Pablo terminará por triunfar en los ambientes griegos, mientras que la comunidad de Jerusalén habría quedado disuelta en la marea del creciente nacionalismo judío que desembocó en la gran revuelta contra Roma del año 66.

Fuera cual fuese el número de seguidores de Jesús y fueran cuales fuesen los vínculos que los unían a él, la labor inicial que se propuso el grupo fue anunciar con premura la llegada del reino por las aldeas y pueblos de Galilea, tal vez camino de Jerusalén. La encomienda de Jesús a sus discípulos en este sentido fue explícita: «No vayáis a regiones de paganos, ni entréis en los pueblos de Samaria. Id más bien a las ovejas perdidas del pueblo de Israel». Así su misión según los evangelios era proclamar que «el reino de los Cielos está próximo», y curar y expulsar demonios. Esta última dimensión, sanadora y taumatúrgica de Jesús y sus seguidores será uno

de los rasgos más sobresalientes de su actividad, lo que nos lleva a abordar el tema de los «milagros».

Portentos y curaciones

Si el mensaje predicado por Jesús tuvo una cierta audiencia se debió no sólo a su contenido, sino también a las sanaciones y portentos que desplegaba ante los ojos de sus receptores. Podemos decir, de modo vulgarizado, que se le escuchó tanto por lo que decía como por los «milagros» que hizo. Este aspecto en la acción desarrollada por Jesús es fundamental, ya que sus contemporáneos concedieron gran importancia a esos portentos, y especialmente a sus curaciones. En uno de los sermones cristianos más antiguos, Pedro habla de Jesús como un hombre cuyos milagros («obras poderosas», «prodigios» y «señales») demostraban que «Dios lo acreditó» (Hch 2, 22).

Estamos de acuerdo con el teólogo católico Trilling (1978:116) cuando dice que «un Jesús liberado de todo lo prodigioso, no es un Jesús histórico». No obstante los milagros de Jesús se han de estudiar desde esa perspectiva histórica, a la luz de los demás milagros de su época, no en el contexto de la doctrina cristiana posterior, según la cual Jesús era tanto humano como divino; y siempre teniendo presente que las historias de milagros eran muy comunes en el mundo antiguo.

En el judaísmo, los profetas Elías y Eliseo habían quedado en el recuerdo del pueblo como poderosos taumaturgos. En el Israel, más o menos contemporáneo al tiempo de Jesús, se atribuían milagros a Janina ben Dosa (hacia 70-100 e. v.), un sanador famoso, que vivió en Galilea aproximadamente una generación más tarde que Jesús, y a Eliezer ben Hircano (hacia 90-130 e. v.). También son conocidos los casos de Jareas, sabio indio, y de Simón el Mago de Samaria. En el mundo helenístico los hechos portentosos se vinculaban ya con Pitágoras, de quien se referían milagros, y especialmente con Apolonio de Tiana (hacia 3-97 e. v.), quien recorría los países como carismático obrador de portentos. En Epidauro donde se

había creado una institución de sanación que sobrevivió durante siglos, un colegio de sacerdotes se preocupaba de que con frecuencia hubiera experiencias de curaciones milagrosas en el templo del dios Asclepio.

El relato de hechos extraordinarios era tan frecuente que se transmitía según las reglas populares del arte narrativo. Es innegable que también los relatos de milagros que leemos en los evangelios se escribieron siguiendo tipos narrativos contemporáneos y según esquemas estilísticos prefijados. Este tipo de narraciones llevaban consigo la observancia de determinadas pautas en el desarrollo del relato. En la literatura griega se puede hablar de un género específico sobre el tema: la aretalogía. La aretalogía, un género menor, religioso y popular, se centraba en narrar los milagros de un dios de los que los sacerdotes daban cuenta al pueblo para glorificar a la divinidad y para edificación de los fieles. Conforme a esas reglas, las historias eran ajustadas a esquemas previamente existentes y se rellenaban con motivos que reaparecían incesantemente y que admitían variaciones.

Por otra parte, el primer siglo de la era cristiana fue una época en la que aparecieron en gran número carismáticos y sanadores obradores de milagros. Esto significaba una reavivación de algunas experiencias y facultades que habían permanecido aletargadas durante casi tres siglos o habían quedado relegadas en segundo plano. Theissen-Merz (2000:328) hablan precisamente de un renacimiento de la creencia en los milagros. Apenas hay razones que expliquen el interés creciente por los sanadores milagrosos durante este período, pero quizás contribuya a explicarlo la situación desgraciada, que era general y que se iba acentuando. Hemos de recordar que Israel, en tiempo de Jesús, era un país sojuzgado, una circunstancia que puede agudizar y multiplicar las alteraciones emocionales entre la población como han demostrado distintos estudios antropológicos (Metraux, 1973).

Frente a estos fenómenos considerados milagrosos por los antiguos, el hombre moderno debe dudar antes de etiquetarlos como «verdaderos» o como «mentiras sin fundamento». Debemos tener presente que, en muy distintas culturas, la mentalidad de la época no contemplaba la rígida sepa-

ración entre «mundo natural» y «sobrenatural» que hoy es común a la mayor parte de la población. Es más, lo maravilloso para el hombre de la antigüedad, lo que resultaba inexplicable era para él una manifestación de lo sobrenatural. No contaban las leyes de la naturaleza, que los hombres de aquella época desconocían en gran parte, ni buscaban explicación frente al hecho insólito, lo portentoso simplemente les inspiraba sobrecogimiento. Un sobrecogimiento que fácilmente se podía vincular con las creencias mágicas o religiosas predominantes en cada cultura. Por eso podemos apreciar cómo se prodigan en toda la literatura latina los hechos «milagrosos». Pero donde más abundaban era en el mundo oriental. Por eso los judíos estaban familiarizados con taumaturgos, hechiceros, o profetas que, apelando a las fuerzas del bien o del mal, realizaban todo tipo de fenómenos extraordinarios.

Es cierto que determinadas elites intelectuales manifestaban ya entonces un acusado escepticismo frente a estos hechos calificados de portentosos. Así por ejemplo, Cicerón decía: «Pues nada puede ocurrir sin causa; nada ocurre que no pueda ocurrir, y cuando lo que podía ocurrir ha ocurrido, no se puede interpretar como un milagro. Por consiguiente, los milagros no existen... Nosotros, por tanto, sacamos esta conclusión: lo que no podía ocurrir nunca ha ocurrido, y lo que podía ocurrir no es un milagro» (*De Divinatione* 2, 28). Pero la opinión de Cicerón, y de otros como él, era minoritaria, incluso entre la propia clase dominante. Lo común era admitir que se podían producir fenómenos insólitos obrados por poderes sobrenaturales. La inmensa mayoría de la gente creía en las fuerzas espirituales y pensaba que algunos seres humanos especialmente selectos podían dominarlas o manipularlas. El mismo Jesús sostenía esta opinión, y es en ese contexto ideológico donde debemos situar los milagros evangélicos.

Una clasificación que podemos hacer de este tipo de relatos en los evangelios nos permite agruparlos en milagros de multiplicación, de control sobre elementos de la naturaleza, de curación y finalmente los relativos a resurrecciones. Los dos primeros tipos son fácilmente explicables por vía racional.

Si admitimos en su literalidad el relato evangélico cabe pensar que algunos de estos milagros fueron meras coincidencias, por ejemplo la tempestad calmada, que amainó justo en el momento en que Jesús dijo: «¡Cállate! ¡Enmudece!». También podrían explicarse como producto de las apariencias o de percepciones engañosas. Cuando Jesús fue visto andando sobre las aguas, quizás estaba en tierra pero la superficie se hallaba oscurecida por una niebla baja que pudo propiciar el fenómeno. Así mismo, la sugestión colectiva pudo contribuir a considerar algunos de estos hechos como milagrosos. En el caso de la multiplicación de los panes y los peces pudo suceder que en realidad todos habían traído comida, pero tenían miedo de sacarla por temor a tener que compartirla. Sin embargo, cuando Jesús y sus discípulos empezaron a compartir la suya la multitud entera se animó a hacer lo mismo y hubo suficiente y de sobra.

De todos los hechos considerados como milagros los más asombrosos son sin duda las resurrecciones. Pero las resurrecciones que se nos narran en los cuatro evangelios son escasas y, como ya señalaba Kautsky (1908/1974:60), cada vez más sorprendentes conforme la redacción del relato se aleja cronológicamente del supuesto hecho. En Marcos, el evangelio más antiguo, nos encontramos a Jesús frente a la hija de Jairo diciendo: «La doncella no está muerta sino dormida» (Mc 5); lo que se podría interpretar de muy diversos modos, por ejemplo como la aguda percepción de un ataque de catalepsia. En Lucas, con la resurrección del joven de Naím, el prodigio es mucho más asombroso, puesto que el muerto va camino del cementerio. Pero para Juan, que es el redactor más alejado de los hechos y el más teológico de los evangelistas, este portento no es suficiente y narra la resurrección de Lázaro que llevaba enterrado varios días.

Sobre resurrecciones también tenemos noticias abundantes fuera del mundo judío. Filostrato narra en su biografía sobre Apolonio de Tiana una resurrección muy parecida a la experimentada por el joven de Naím:

«A una muchacha se la dio por muerta en el momento de su boda. El novio acompañaba las andas con las lamentaciones propias de una boda no consumada. Se lamentaba con él también Roma, pues sucedía que la

muchacha era de una familia de rango consular. Así pues, Apolonio, que se hallaba casualmente presente en el duelo, dijo: Poned las andas en el suelo, pues os haré cesar del llanto por la muchacha. E inmediatamente preguntó qué nombre tenía. La gente pensaba que pronunciaría un discurso, como los discursos funerarios y que mueven al llanto. Pero él, sin más que tocarla y decirle algo en secreto, despertó a la muchacha de su muerte aparente. La joven recobró el habla y volvió a la casa de su padre» (*Apolonio de Tiana* IV, 45).

En el conjunto del relato evangélico aparecen narrados una veintena de hechos milagrosos, la mayor parte de los cuales son curaciones y exorcismos que podríamos considerar como un tipo particular de sanación, dado que en Oriente estaba muy extendida la creencia que la enfermedad podía tener su origen en la actuación sobre el cuerpo de una fuerza maléfica.

El análisis de las curaciones milagrosas plantea un primer problema al ser los evangelistas muy imprecisos en la descripción de las enfermedades sanadas. Posiblemente es Marcos (Mc 9,14-27) el único que describe de un modo relativamente preciso una dolencia, al referirse a un muchacho a quien conducen hasta Jesús. El joven se desploma frecuentemente, echa espuma por la boca, hace chirriar los dientes y se queda yerto. Mateo (Mt 17, 15) aporta su propio diagnóstico: el enfermo es un lunático, lo que la moderna medicina definiría como un epiléptico. La característica más destacada de la epilepsia son los ataques descritos acertadamente por Marcos. A la enfermedad, con esas manifestaciones que suscitaban temor, se le daba diversos nombres. La asociaban con la hechicería y la magia, e Hipócrates la denominaba «la enfermedad sagrada».

En el resto de los casos, las curaciones que opera Jesús, son casi siempre sobre enfermedades relacionadas con la vida afectiva y nerviosa: mudez, parálisis, perturbaciones ópticas… lo que posibilita dar una explicación a las mismas a través de la sugestión ejercida por el taumaturgo; siempre en el marco de un contexto expectante que desea fervientemente la realización de un prodigio. En todos estos actos la manera de actuar de Jesús se asimila a la de cualquier taumaturgo de la época. Por ejemplo, la aplicación

de la saliva que apunta Marcos (7, 33 y 8,33), así como Juan (9, 6), es referida en otros relatos de curaciones similares extracristianos.

En el evangelio de Marcos los milagros ocupan un espacio relativamente extenso, pero hemos de tener en cuenta que buena parte de ellos hacen referencia a exorcismos, que son presentados por el evangelista como parte de la lucha que Jesús, el Mesías e Hijo de Dios, mantiene contra Satanás.

Pareciera, al enfrentarnos a los textos, como si por aquellas fechas todo Israel se viera afectada por una auténtica epidemia de posesión demoníaca que se cebaba en un amplio sector de la población (Mc 1, 32; Mt 8, 16; Lu 4, 40), y algo así podía estar sucediendo. Las guerras, la opresión y la miseria son capaces de intensificar y producir en la gente sencilla el temor a los demonios. La creencia en los demonios se comprende entonces como una sugestión causada por sentimientos de miedo y de soledad, de abandono y de terror en forma de sueños, sucesos naturales, enfermedades, delirio y éxtasis. Así los demonios se convierten en proyecciones objetivadas de esas experiencias y los trastornos múltiples de la personalidad, que pueden estar tras el fenómeno del endemoniamiento, se multiplican en aquellos pueblos o comunidades que viven situaciones excepcionales como pudiera ser la de una ocupación colonial. En esos casos el choque de una cultura tenida como superior, al menos en los aspectos militares, con otra que sufre la erosión de sus propios valores, provocaría, como una curiosa forma de resistencia frente al invasor, el aumento de este tipo de trastornos. Por eso podemos considerar que a causa de las prolongadas guerras y la terrible opresión de Herodes y los romanos, Palestina, y en especial Galilea, se llenó de enfermos y sufrientes que podemos rotular de neurasténicos o psicóticos, pero a los que fácilmente sus contemporáneos podían considerar poseídos por espíritus malignos.

Frente a esta realidad existían exorcistas que en el nombre de Dios intentaban expulsar a los demonios, como lo atestiguan los mismos textos evangélicos. Cuando los fariseos acusan a Jesús de practicar exorcismo en nombre de Belcebú, Jesús les contesta: «vuestros hijos, ¿con qué poder los

expulsan?» (Mt 12, 27). En los Hechos de los apóstoles se narra un jocoso episodio en el que unos exorcistas judíos, hijos de un sacerdote, intentan arrojar un demonio en nombre de Jesús, el espíritu se revela diciéndoles que quiénes son ellos para conjurarle; y luego, a través del endemoniado, les propina una paliza (Hch 19, 11-16).

El mismo Flavio Josefo nos relata cómo contempló la expulsión de un demonio llevada a cabo con éxito por un tal Eleazar, que la realizó nada menos que ante el emperador Vespasiano: «La forma de curar era la siguiente: acercaba a las fosas nasales del endemoniado un anillo que tenía en el sello una raíz de una de las clases mencionadas por Salomón, lo hacía aspirar y le sacaba el demonio por la nariz. El hombre caía inmediatamente al suelo y él adjuraba al demonio a que no volviera nunca más, siempre mencionando a Salomón y recitando el encantamiento que había compuesto» (A. J. VIII).

Es en ese contexto donde debemos encuadrar los pasajes neotestamentarios de Jesús y sus discípulos exorcizando a los posesos que se les acercaban. Nada en esas historias es extraño al mundo judío de aquella época y sólo en algunos matices se diferencian de otras parecidas que se daban entre pueblos muy distintos. Por eso, las intervenciones que nos revelan los textos responden a un módulo, un tipo de narración común y repetitivo, que encontramos con pequeñas variaciones en otras culturas.

El relato, en primer lugar, describe los síntomas y la gravedad del afectado por la posesión. Su comportamiento siempre supone una alteración física o de actitud que se hace visible a los que le rodean. Puede consistir en la privación de una o más facultades, o en una actividad desordenada e incluso violenta, en estos sujetos, —a los que la demonología medieval terminará denominando como: «energúmenos»— la persona parece dotada de una fuerza extraordinaria, manifiesta convulsiones y todo tipo de anomalías.

A renglón seguido la narración suele resaltar cómo ya otros exorcistas intentaron la sanción sin conseguirlo y, tras poner de relieve la dificultad del caso, deja que actúe el taumaturgo que va a llevar a cabo la curación.

El proceder del exorcista podía ser muy distinto y es aquí donde el relato evangélico adquirirá un matiz particular.

Lo habitual era que el exorcismo consistiera en un complicado ritual mágico como algunos de los que hemos encontrado descritos en el mundo mesopotámico, pero con la evolución del pensamiento religioso, y en el marco de una creencia monoteísta como la judía, lo normal era considerar al sanador imbuido de un poder dimanente de Dios capaz de vencer al espíritu impuro, lo que conllevaba una simplificación del ritual. No obstante, siempre iba acompañado de manipulaciones, tocamientos de las partes afectadas del cuerpo, u otros signos que, junto con órdenes dadas al demonio o conjuros específicos, le obligaban a salir. En esta fase era habitual que el taumaturgo o exorcista intentase conocer el nombre del espíritu ocupante; ya que conocer su nombre, por los viejos principios de la magia, permitía controlarlo o dominarlo con mayor facilidad.

Realizada la expulsión, el sujeto manifestaba ostensiblemente su curación, dando muestras de haber recuperado sus facultades o de poder desenvolverse con total normalidad. Por último, los que habían contemplado el hecho expresaban su admiración por el exorcista y alababan lo milagroso de sus poderes.

Con este proceder, que nos encontramos descrito en medios religiosos muy alejados del judío, actúa Jesús en los evangelios frente a los demonios, aunque los autores de los textos pretenden reducir al mínimo la ritualización del acto. Este es el original matiz que introduce el cristianismo, que pretende subrayar cómo la sola palabra, la orden divina sin más, basta para realizar la expulsión con éxito. La palabra desempeña un papel muy importante en el nuevo mensaje. Por medio de este recurso se pretende enfatizar la distancia que separa al Hijo de Dios de los espíritus inmundos.

El exorcismo más detallado que registran los sinópticos es el que Jesús ejerce sobre un poseso de la región de los gerasenos (Mc 5, 1-13). En este pasaje se cumplen todas las fases del módulo narrativo que hemos descrito excepto una, que es la clave para entender el sentido profundo del relato. Nos referimos a que una vez el hombre ha sido curado, los testigos, en

vez de glorificar a Jesús, le piden que se aleje de aquellos lugares como si tuvieran algún temor. Legítimamente podemos preguntarnos el porqué de este comportamiento. ¿Qué lleva a esas gentes sencillas a temer la actuación del exorcista en vez de alabarla? Según Crossan, la explicación a este comportamiento viene dada porque el milagro realizado por Jesús estaba cargado de un simbolismo político que resultaba peligroso incluso para los que sólo lo habían contemplado.

Recordemos que Jesús expulsa a un demonio del geraseno cuyo nombre es Legión, una clara alusión al ocupante romano que había «poseído» el cuerpo de Israel convirtiéndolo en impuro. La expulsión no se produce sin más, ya que Legión, con el permiso de Jesús, va a refugiarse en una piara de cerdos, animales inmundos para los judíos, para terminar precipitándose por un acantilado al «mar». Cuesta no interpretar este relato como la proyección de los deseos mesiánicos del sector más rebelde del pueblo judío. Así como Mamón era el odiado demonio de la insultante riqueza, Legión no sería otra cosa que la expresión de la maldad del imperialismo romano.

La historia es, con mucho, la expulsión de demonios más espectacular atribuida a Jesús, pero presenta también incongruencias propias de este tipo de narraciones. Uno de sus detalles la hace inverosímil. Gerasa está a unos 48 kilómetros al sudeste del mar de Galilea y no hay ninguna gran masa de agua en sus alrededores. Mateo traslada la escena a Gadara, a unos nueve kilómetros del mar, pensando quizás que eso reduce el problema. Pero esa incongruencia carece de importancia ya que debemos interpretar el relato como una alegoría sobre la liberación del pueblo de Israel.

La «posesión» del pueblo elegido, llevada a cabo por el invasor, debía ser conjurada con ayuda de Dios, para que finalmente los judíos pudieran ser libres. El exorcismo operaba así en el imaginario colectivo del pueblo como un ritual simbólico de su lucha frente al mal. El material imaginativo para transmitir de modo alegórico ese enfrentamiento se encontraba ya preparado en Isaías (Is 29, 24s): «¿Se le podrá quitar la presa al poderoso o rescatar al cautivo del tirano? Ciertamente así dice Yahvéh: Aún los cau-

tivos del poderoso serán recobrados, y rescatada será la presa del tirano. Con el que contienda contigo yo contenderé, y salvaré a tus hijos».

En el caso del endemoniado de Gerasa, cuyo relato debió tomar Marcos de una fuente anterior, cabe poca duda sobre a qué adversario se alude, sin embargo en el conjunto de los evangelios sus autores se empeñan en presentarnos en un primer plano a otros adversarios.

¿Adversarios o rivales?

Los fariseos aparecen como los principales adversarios, en el conflicto que se va diseñando durante la actividad pública de Jesús. En más de una ocasión, en los evangelios, se menciona a los fariseos juntamente con otros grupos como los obstinados opositores del nazareno. Así se habla de fariseos y escribas/doctores de la Ley (Mt 5, 20; 12, 38; 15, 1; Mc 2, 16; 7, 15; Lc 5, 17, 21, 30; 6, 7; 7, 30; 11, 53; 14, 3; 15, 2), de fariseos y herodianos (Mc 3, 6; 12, 13), o de fariseos y saduceos (Mt 3, 7; 16, 1, 6, 11, 12). Estas peculiares agrupaciones dan la impresión de formar bloques un tanto artificiales. Mateo es el que llega más lejos, ya que hace que los fariseos y los saduceos aparezcan juntos incluso en Galilea: una combinación que, históricamente, es muy improbable. Tanto es así que Bultmann (2000:100) considera que todas estos enfrentamientos y controversias que nos presentan los textos han sido elaboradas por las comunidades cristianas en época posterior y que poco tienen que ver con el Jesús histórico.

La importancia que les dan los evangelios a estos adversarios de Jesús realmente vendría determinada por la situación surgida después del año 70, cuando la única facción del judaísmo que sobrevivió a la catástrofe de la destrucción del Templo fue la de los fariseos, adquiriendo esta secta, una influencia decisiva en las polémicas que se dieron con las primeras comunidades cristianas. Ese agudo enfrentamiento que se vivió entre la Sinagoga y la primitiva Iglesia fue lo que influyó en la configuración de los evangelios; por eso los fariseos aparecen como los adversarios más obstinados de Jesús (Maccoby, 1986:29). Paul Winter (1983:241), que hizo un

cuidadoso análisis de esta cuestión en el evangelio de Marcos, llega a la conclusión que la tradición sinóptica más antigua, por mucho que haya podido modificarse en el proceso de formulación literaria, no incluye a los fariseos en ningún momento entre los enemigos de Jesús.

No obstante, no podemos desechar sin más el enfrentamiento evangélico con el fariseísmo. Sanders (2001:240), escéptico en todo lo relativo a la importancia de esta corriente del judaísmo, admite que «donde hay humo hay fuego», y que posiblemente el Jesús que se enfrenta a los fariseos en el evangelio responda a un viejo sustrato de una cierta historicidad. Si admitimos esta hipótesis tendremos que especular sobre cuales pudieron ser los motivos de ese enfrentamiento.

Sabemos que los fariseos en la época de los asmoneos fueron un partido de oposición política. En la actualidad esta consideración es poco discutida por los expertos. Pero Neusner (1973), rabino y estudioso del judaísmo, lanzó, ya hace un tiempo, la tesis de que en el siglo I el fariseísmo había evolucionado hasta convertirse en un mero movimiento religioso. Neusner sostiene que los fariseos experimentaron un cambio que da pie al título de su libro: *From Politics to Piety*. De ser así la confrontación con el Jesús evangélico se habría movido única y exclusivamente en ese terreno de debate sobre la Ley y su interpretación más correcta. Sin embargo, por diversas razones, nosotros nos inclinamos a creer que el fariseísmo durante este período siguió haciendo de sus creencias religiosas un instrumento de influencia política sobre amplias capas de la población judía.

La tesis de Neusner parte de un falso supuesto que ni siquiera es admisible en la actualidad: la total separación de las creencias religiosas respecto a la realidad social y política en un momento determinado. Si esa premisa no se cumple en el mundo actual, en el que muchos países admiten la separación Iglesia-Estado, aún se cumpliría mucho menos en la Palestina del siglo I en la que, como ya hemos dicho en repetidas ocasiones, resultaba inimaginable separar una realidad de otra. Por tanto, las doctrinas y actitudes de los fariseos en los evangelios, —sean contemporáneas al Jesús histórico o elaboradas posteriormente— tenían profundas implicaciones

sociales y políticas en el mundo en el que se dieron. Cuando los fariseos preguntaron a Jesús si se debía pagar el tributo al Cesar no sólo estaban probando su fidelidad a la Ley, sino que le estaban cuestionando sobre todo su postura frente al ocupante romano.

Uno de los temas más debatidos entre el Jesús de los evangelios y los fariseos es el escrupuloso respeto al sábado. La aceptación o no del descanso sabático por parte de Jesús suponía todo un test sobre su postura frente a numerosos hechos de naturaleza social o política. Negar el descanso sabático era en primera instancia mancillar la memoria de los mártires que bajo las leyes de Antíoco IV Epifanes habían entregado su vida antes que violentar la Ley (1 Mac 2, 29-38). Pero más allá de esa memoria histórica vinculada a la lucha por la independencia, el escrupuloso respeto al sábado implicaba otras muchas cosas.

En contraste con el conocido precepto que establece el descanso del sábado porque Yahvéh descansó el séptimo día y lo santificó, el Deuteronomio funda esa disposición en el recuerdo de la esclavitud sufrida en tierra de Egipto y en la consideración de que el siervo y la sierva puedan disfrutar del reposo del sábado, al igual que su amo. En el código propiamente dicho, la vieja prescripción agrícola de celebrar un año sabático en el que se dejará la tierra en barbecho se convierte en la disposición de que sea un año de cancelación de deudas o, por lo menos, un año de gracia en su cobro. Por tanto, cuestionar el sábado era una medida que afectaba a aspectos concretos de la vida material, ya que como decía el Libro de los Jubileos: «En ese día de santo reino se descansaba de toda la pena que da el trabajo de los hombres».

Parece ser cierto que en la época de Jesús se inició una reacción contra la rigidez sin matices con la que algunos fariseos pretendían guardar el precepto. Al frente de esta «revisión» se encontraban escribas «liberales» que decían: «El Sabat te ha sido dado a ti, pero no tú al Sabat» (Cit. en Theissen-Merz, 2000:413). El Jesús evangélico, tan rígido con algunos preceptos, en este caso se colocaría en esa línea de apertura al decir: «El Sábado ha sido hecho para el hombre y no el hombre para el Sábado.» (Mc

2, 27). Pero la postura farisaica buscaría no sólo respetar escrupulosamente el precepto sino evitar lo que podía suponer no hacerlo.

El ocupante romano, con un concepto más mercantil de las relaciones sociales, no entendía una Ley que, por ejemplo, obstaculizaba el desarrollo del libre comercio. Podemos decir que desde hacía tiempo las nuevas formas de vida que imponía la expansión del imperialismo heleno-romano venían erosionando las bases materiales y espirituales sobre las que se asentaban las antiguas culturas del Mediterráneo Oriental. Ciento cincuenta años atrás, con la promulgación de los decretos helenizantes dictados por Antíoco IV, ya se había vivido una polémica en el seno de la sociedad judía entre los partidarios de las formas de vida griegas y los defensores a ultranza de la Ley. Esa controversia se veía reactualizada a raíz del relevo de la vieja monarquía seléucida por el pujante imperialismo romano. Resulta revelador cómo la Ley judía trascendía el ámbito palestino para ser objeto de atención por parte de intelectuales griegos y latinos afines al ecumenismo imperial. En un texto de Estrabón (*Geografía* XVI, 2) se llegaba a decir que las prescripciones judías respecto al sábado traicionaban las mismas leyes mosáicas, ya que Jerusalén había sido fundada por Moisés como una pólis y su actividad debía estar adecuada a eso, permitiendo por tanto el mercado en sábado.

A los romanos, evidentemente, el descanso sabático les parecía también un absurdo. Tácito se burlaba de esa extraña raza que «pierde la séptima parte de la vida» pasando un día por semana sin hacer nada (*Historias* V, 2-4). Lo mismo les sucedía con otras creencias como, por ejemplo, aquella que hacía de la tierra de Israel una propiedad divina otorgada en usufructo al pueblo escogido. Los romanos, avezados en un concepto de la propiedad mercantil, veían estas ideas como propias de una cultura atrasada, sin comprender las dimensiones políticas y sociales de las mismas. Por el contrario, los zelotas tenían muy claro que sobre esas creencias se fundaba su independencia y la preservación de determinadas formas de vida más solidarias y comunitarias que las esgrimidas por los impíos extranjeros. No podemos olvidar que, el fariseo Sadok, se encontraba al lado del rebeldes en el origen de la sublevación de Judas Galileo contra el impuesto romano.

Obviamente estas cuestiones no se escapaban a nadie que participara en una controversia sobre el precepto sabático en la Palestina del siglo I. En este sentido resulta difícil reconocer en el profeta apocalíptico, que anunciaba la pronta llegada del reino, al Jesús reformador de la Ley mosáica sobre el sábado que nos presentan los evangelios. Su discurso en estos textos parece más propio de un judío helenizado de la diáspora que de un carismático galileo. Por tanto, las discrepancias de Jesús con los fariseos debieron ser de otro tipo y tal vez menores de lo que nos quieren hacer creer los sinópticos.[24] Un versículo algo desconcertante en el marco de este enfrentamiento es el que inserta Lucas (13, 31) como la advertencia que unos fariseos hacen a Jesús diciéndole que tenga cuidado de Herodes Antipas ya que pensaba matarle.

Más allá de la historicidad de este relato resultan curiosos dos aspectos del mismo: uno, que la advertencia venga de los que han aparecido como los más firmes opositores de Jesús; el otro, es la contestación que Jesús da a quienes le previenen: «Id y decid a ese zorro: Sábete que expulso demonios y realizo curaciones hoy y mañana, y al tercer día acabaré». El tono violento y desafiante de la réplica nos ayuda a recolocar en el escenario evangélico a los reales enemigos de Jesús. No debían ser los fariseos los que se inquietaban en demasía por el discurso y la acción del profeta galileo. Muy al contrario, el versículo de Lucas parece indicarnos que podía existir una cierta complicidad de fondo entre Jesús y el fariseísmo de su tiempo, aunque esa complicidad no impidiera que también se diese una cierta discrepancia entre unos y otro, discrepancia, pudiera ser, de naturaleza política. Pero para indagar en esta hipótesis deberemos alejarnos un poco de las polémicas entre Jesús y los fariseos que nos narran los textos.

Ya hemos dicho que sobre los evangelios pesa un denso silencio a propósito de cuál era la situación política en el tiempo en que vivió Jesús. A grandes rasgos conocemos el mapa que se había dibujado después de la muerte de Herodes el Grande y la ocupación por los romanos de Judea tras el mandato de Arquelao, pero los textos evangélicos no nos proporcionan mucha más información, aunque sí sabemos que Poncio Pilatos fue el prefecto romano encargado del gobierno de Judea durante la mayor

parte de la vida adulta de Jesús, y que ejerció como tal del año 26 al 36 de nuestra era.

Las distintas valoraciones sobre el primer período de la ocupación romana han dividido a los especialistas. Para algunos, estos años pueden considerarse como de una cierta tranquilidad; por el contrario, para otros, este tiempo fue ya una etapa de iniciales enfrentamientos que terminarían, algunas décadas después, en la gran revuelta contra Roma. Los defensores de la primera postura (Guevara, 1985), escasos en número, se apoyan, entre otros argumentos en una cita de Tácito que dice: «Los hijos de Herodes, partiendo el reino en tres, vivieron con quietud debajo del imperio de Tiberio César» (*Historias* V).

Habida cuenta que la vida de Jesús transcurrió entre los reinados de Augusto y Tiberio se podría deducir, si nos atenemos a la información del historiador romano, que esos años fueron una época de paz. Sin embargo Josefo nos da cuenta de algunos graves conflictos bajo el gobierno de Pilatos. Debemos tener presente que Tácito ve las cosas desde el punto de vista romano; y también podemos considerar como natural que existieran serias tensiones entre judíos y romanos en este período. Pero para los defensores de la tesis de una época tranquila lo importante es la actitud judía hacía Roma, que definen como una actitud conciliadora y pacífica: «En estos años, los judíos aceptan de hecho la autoridad romana y buscan medios pacíficos para resolver las inevitables tensiones. Si se entiende por paz el hecho de que los judíos no se sublevaron contra Roma, Tácito tiene toda la razón» (Guevara, 1985:157).

Frente a este planteamiento son muchas más los autores que opinan lo contrario (Cullmann, 1973; Hengel, 1973 y 1989; Horsley 1987; Fredriksen, 1999…) y todos ellos se hacen eco para argumentar su postura de las referencias que nos ha transmitido Josefo sobre el gobierno de Pilatos. El historiador judío, en sus dos grandes obras, menciona al menos un par de graves conflictos que se produjeron entre el 26 y el 36 de nuestra era: la entrada en la ciudad de Jerusalén de soldados romanos que portaban escudos en los que campeaban imágenes, y la apropiación por

Pilatos de parte del dinero sagrado del Templo para construir un acueducto en la ciudad santa.

En el primero de los casos hemos de tener presente que desde el año 150 (a. e. v.) hasta el 70 de nuestra era dominó en el judaísmo, por obra de los fariseos, una actitud rígida que excluía toda imagen; actitud que fue observada con particular rigidez en Jerusalén (A. J. XVIII, 121-122). Junto a esta postura rigorista existía, sin embargo, una tendencia más laxa, que se manifestaba sobre todo allí donde los fariseos no tenían tanta influencia.

Josefo en su obra *La guerra de los judíos* (B. J. II, 169) narra el hecho que provocó la primera crisis y que se debió producir en torno al año 26, o comienzos del 27 de nuestra era. Pilatos, nuevo gobernador de Judea, introdujo de noche, ocultamente, imágenes del César en Jerusalén. La narración paralela en *Antigüedades judías* (A. J. XVIII, 55-56) añade que las tropas que llevaban los estandartes con las imágenes iban a pasar el invierno en la ciudad santa y que los prefectos anteriores se habían cuidado muy bien de introducir tales estandartes en Jerusalén. Ambas narraciones dan a entender que Pilatos obró intencionadamente: las imágenes fueron introducidas «de noche», «ocultas», «sin que el pueblo se diera cuenta». Josefo no duda de que fue así, ya que nos dice cómo Pilatos había concebido este hecho como un plan para abolir las leyes judías. Podemos pensar en un test de fuerza por parte del romano para medir hasta qué punto ese pueblo rebelde, de extrañas costumbres, estaba dispuesto a someterse a la autoridad imperial.

El problema que presentaban estos estandartes no era sólo el hecho de llevar imágenes, sino sobre todo el que a los ojos de los judíos eran vistas como símbolos de prácticas religiosas idólatras, ya que las insignias eran tenidas como los dioses de las legiones por los soldados de Roma. En ese sentido la ofensa era doble ya que esos emblemas no sólo representaban la ocupación militar de Judea sino que también eran una manifestación de idolatría en el mismo Jerusalén, centro de la religión judía y, por eso, un lugar que exigía una santidad especial.

El relato de Josefo muestra claramente que la reacción por parte judía consistió en una demostración perfectamente organizada y ordenada. El historiador dice que la indignación comenzó en Jerusalén (B. J. II, 170), pero al descontento en la ciudad pronto se sumó el pueblo del campo. Podemos deducir del relato que se organizó una manifestación y que un cortejo formado por un número indeterminado de personas emprendió camino a Cesarea Marítima, donde residía Pilatos, con la intención de suplicarle que retirara las imágenes y que respetara sus leyes. La narración deja entrever que no se trataba de ninguna comisión rogatoria sino de un gran número de personas entre las que no se destacaban dirigentes significados.

Se supone que tras algún día de marcha, los manifestantes, delante ya del prefecto, plantearon sus exigencias. Pero como Pilatos se negara a sus demandas por considerar la petición un insulto al César, los judíos optaron por prosternarse frente al palacio del gobernador y permanecieron inmóviles durante cinco días y cinco noches en señal de protesta. Al sexto día, Pilatos concentró a los manifestantes en el estadio y desplegó a sus soldados armados rodeando con una triple fila a los judíos, diciéndoles que los haría pedazos si no aceptaban las imágenes del César, al tiempo que daba la orden a la tropa de desenvainar sus espadas. Pero los manifestantes, a una señal convenida, cayeron todos a tierra y extendiendo el cuello gritaron que estaban listos para morir antes que transgredir la Ley. Josefo concluye diciendo que Pilatos, maravillado extraordinariamente por su profunda religiosidad, ordenó inmediatamente retirar las imágenes de Jerusalén.

No podemos precisar cuándo se produjo la segunda gran confrontación, pero el motivo de la misma fue debido a que Pilatos se incautó del dinero del Templo para financiar la construcción de un acueducto que aprovisionaría de agua a la ciudad de Jerusalén. Esta medida de recurrir a ese dinero sagrado suponía un sacrilegio, pero también implicaba un atentado contra los más desfavorecidos, ya que en algunas circunstancias el Templo podía acudir en su auxilio otorgando determinado tipo de subsidios para evitar que aumentara el malestar social (Jeremías, 1977:42 y 152). Sobre

esos fondos el rabí Akiba decía: «no se puede hacer ninguna transacción con el dinero del santuario, ni con el dinero de los pobres» (Seq. IV3; B. Ket 106b).

En esta ocasión, cuando se produjo la revuelta, Pilatos se encontraba en Jerusalén. Parece ser que el mecanismo de la protesta fue muy parecido al de la anterior. Se organizó una gran manifestación que rodeó la tribuna donde se hallaba el gobernador gritándole que desistiera del proyecto. Josefo nos dice que algunos de los manifestantes llegaron a injuriarlo con palabras soeces, «como sucede con las multitudes». No obstante, Pilatos no se vio sorprendido por la algarada, sus informadores le habrían prevenido sobre el estado de ánimo de la población y él había dispuesto que un gran número de soldados vestidos a la manera judía, y armados con garrotes bajo las túnicas, se diseminaran entre la muchedumbre. Como los judíos, redoblando sus insultos, insistían en sus reclamaciones y se negaban a disolverse, el prefecto dio la orden de que las tropas acometieran contra los manifestantes, golpeando indiscriminadamente. Los judíos, nos dice Josefo, «sorprendidos sin armas», no pudieron reaccionar y murieron muchos de ellos, mientras que otros se retiraron heridos. Así terminó lo que el historiador califica de: «sedición».

La simple constatación de estas dos alteraciones, que no fueron las únicas, nos impediría calificar el período de Pilatos como pacífico, aunque ciertamente el concepto es relativo, ya que para el ocupante romano este tipo de conflictos, sin duda, eran menores, al no tener que enfrentarse a una situación de sublevación abierta. No obstante, en ambos casos, vemos una fuerte resistencia de amplios sectores del pueblo judío frente a las pretensiones del invasor.

En las últimas décadas, los estudios sobre estos fenómenos se han enriquecido con las aportaciones de la historia social y de la estesiología, rama de la sociología que estudia los conflictos sociales abiertos (Baecheler, 1974; Rude, 1978). Gracias a los nuevos enfoques en este campo podemos analizar los casos que hemos apuntado con una mayor precisión y profundidad, aunque en el objetivo que perseguimos sólo nos detendremos en un aspecto.

Lo que podemos deducir, tanto en la protesta por las imágenes como en la manifestación contra la incautación del dinero sagrado, es que ambos movimientos no fueron ni espontáneos, ni improvisados. El análisis de otros motines y revueltas parecidas nos ha permitido saber que tras este tipo de protestas siempre se encuentran elementos más o menos significados que catalizan el malestar de las masas y orientan su acción. El estallido nunca es instantáneo, siempre hay un lapso de tiempo entre el hecho que provoca la respuesta y la respuesta misma. Tampoco se da la improvisación, ya que los movimientos siempre son encauzados en cuanto a su desarrollo, señalándose los límites y la orientación.

En los escuetos relatos de Josefo encontramos algunas indicaciones que vendrían a avalar esta hipótesis. La marcha de Jerusalén a Cesarea forzosamente requería de alguna preparación para poder cubrir los 92 kilómetros que separaban una ciudad de otra. Los manifestantes debían llevar un mínimo de bagajes y provisiones. La procesión pudo partir de distintos puntos y a ella pudieron sumarse otros descontentos por el camino, pero la misma transmisión de la noticia o la puesta en marcha de las comitivas desde Jerusalén requeriría de alguna coordinación. Cuando los manifestantes se enfrentan a las espadas de los soldados, el mismo Josefo nos dice que «a una señal convenida» todos se tumbaron en el suelo.

En ambos casos las protestas son pacíficas, aunque el historiador judío insinúa que en la sedición por la incautación del dinero la cosa podría haber cobrado otro cariz y sólo lo impidió el que los judíos fueran «sorprendidos sin armas». La misma astucia represiva de Poncio Pilatos deja al descubierto que las autoridades romanas conocían lo que iba a suceder, lo que nos indica que la asonada estuvo preparada de antemano.

¿Quién pudo estar detrás de estas protestas que aparentemente parecen anónimas y espontáneas? Es difícil imaginar que los saduceos y los llamados herodianos pudieran animar este tipo de acciones. Su sumisión ante el ocupante y su consideración sobre las clases populares les llevarían a ver con más temor que entusiasmo estas algaradas. Es mucho más probable que algunos sectores del sacerdocio del Templo pudieran haber secunda-

do, e incluso espoleado, las manifestaciones de protesta, sobre todo en el primer caso en que el movimiento fue más complejo, y sobre todo más comedido. Sin embargo en la segunda protesta la participación de los sacerdotes resulta mucho más dudosa. Si Pilatos había podido hacer uso de los «dineros sagrados» tuvo que ser con la complicidad de los sumos sacerdotes, en especial con el consentimiento del guardián del tesoro, ya que las mismas leyes imperiales prohibían de modo particular ese tipo de latrocinio, lo que nos hace suponer que el prefecto romano no se habría atrevido a violarlas (A. J. XVI, 160, 162-170).

También es muy probable que los zelotas, o seguidores de esa «cuarta filosofía» de la que nos habla Josefo, contribuyeran en la medida de sus fuerzas a fomentar esta lucha, aunque sabedores de su debilidad no pudieran elevarla de grado. La secta mejor organizada e implantada para orquestar las protestas era la de los fariseos. Su presencia en las sinagogas, su prestigio entre las clases populares y su acendrado respeto a la Ley los convierte en los sujetos idóneos para dinamizar estos actos de rebeldía.

Ya hemos mencionado el empeño que los fariseos ponían en que no se trasgrediera la Ley en lo relativo a las imágenes. Debieron ser fariseos los dos rabinos que encabezaron la agitación que destruyó el águila que Herodes el Grande había mandado colocar en el Templo. En este caso ya veíamos a los miembros de esta secta como dirigentes de multitudes. Por otra parte su compromiso con los sectores populares y sus diferencias con las altas autoridades del Templo (Maccoby, 1986:28), la mayoría de las cuales eran saduceas, les llevarían a considerar el uso del dinero sagrado para la construcción de un acueducto como un auténtico atentado contra el pueblo de Israel. Así mismo, debemos añadir que la mayor parte de la secta farisea mostraba una actitud de resistencia pasiva que encaja perfectamente con el talante «pacífico» de las manifestaciones de las que nos informa Josefo. Por tanto, como dice Schürer (1985, T I:515) y ratifica Ben-Sasson (2007, T I:319-321), por muy indiferentes que se mostraran los fariseos hacia la política en un principio, hay que atribuir a su influencia, indirecta al menos, la tendencia revolucionaria que cada vez fue ganando más terreno entre los judíos durante el siglo I de nuestra era. Si admitimos esta apre-

ciación, que nos parece acertada, los fariseos pudieron muy bien estar detrás de estas primeras protestas contra los abusos de la ocupación.

Ya hemos dicho más arriba que las controversias entre Jesús y los fariseos no debieron versar exactamente sobre el sábado o sobre otros temas que nos apuntan los evangelios o, al menos, estas cuestiones no debieron ser las centrales en la polémica. No obstante, en todas estas controversias, elaboradas muy posiblemente por las primeras comunidades cristianas, existe un común denominador de fondo que caracteriza a los fariseos evangélicos y que dibuja el perfil de la discrepancia. Nos referimos a la imagen que se nos brinda de los seguidores de esta secta como «hipócritas», o dicho de modo más suave, como poco consecuentes entre lo que pregonaban y sus comportamientos.

Su excesivo apego a la Ley como vehículo de salvación del pueblo escogido se evidencia como un planteamiento superficial frente a la situación real que Israel estaba viviendo: «Coláis un mosquito y os tragáis un camello» (Mt 23, 24). Para Jesús, el anunciador del reino de Dios que pronto iba a llegar, la postura farisaica sobre ese tiempo concreto sólo podía considerarse como extremamente superficial y prudente. En definitiva, una postura hipócrita y poco radical, al no ir, en el sentido etimológico de la palabra, a la auténtica raíz de los problemas respecto a la salvación de Israel. Por eso es muy posible que realmente se produjera un choque entre Jesús y los fariseos, pero de naturaleza bien distinta al que apuntan los evangelios.

Un carismático galileo impregnado de ideas mesiánicas forzosamente debía ver en los fariseos un grupo poco proclive a secundar el atrevido mensaje que él predicaba. En ese sentido, la polémica se debió desplegar en múltiples facetas que ahora nos resultan difíciles de precisar, dada la elaboración posterior de las tradiciones jesuáticas. Aunque también podemos sospechar que determinados principios básicos pudieran ser compartidos por Jesús y el fariseísmo.

Los dos incidentes de los que nos hemos hecho eco debieron tener lugar en vida de Jesús, al menos uno de ellos. Es cierto que el escenario de los mismos fue Judea, pero parece indudable que la repercusión de lo acaeci-

do debió llegar hasta Galilea, teniendo en cuenta que tanto Jerusalén como el Templo eran el corazón de la vida religiosa judía. Es muy probable que Jesús no se encontrara en la ciudad santa en ninguno de los momentos referidos, pero cuesta creer que estas protestas pasaran desapercibidas a cualquier judío de la época, y mucho menos a un judío piadoso. Sin embargo, los evangelios no mencionan, ni siquiera de modo indirecto, ninguna de estas protestas, parece como si lo acaecido no tuviera nada que ver con la Ley o con el Templo. No obstante, como hemos podido apreciar, las afirmaciones sobre la Ley, para su cumplimiento estricto o para su reforma abundan en los relatos evangélicos. También el papel del Templo es muy importante, y se convertirá en determinante en la vida y, sobre todo, en la muerte de Jesús. Por tanto, resulta extraño, que nada se diga en los textos sobre estos hechos, aunque podemos sospechar que fueran temas de opinión entre Jesús y los fariseos. Pero más allá de esta hipótesis lo cierto es que no serán los fariseos, por muchas discrepancias existentes con Jesús, los que acabarán con la vida del profeta.

Luego de un tiempo de prédica, portentos y polémicas, Jesús decidió dar un paso que iba a resultar crucial: encaminarse a Jerusalén junto con sus seguidores. Los motivos que pudieron impulsar esta decisión nunca los conoceremos con certeza. Podemos especular que en lo personal, los logros en su carrera hasta ese momento, como sanador y taumaturgo, le pudieron servir para redefinir su papel en la misión que se había propuesto. En este proceso de redefinición personal, el pasaje de Cesárea de Filipo, en el que interroga a sus seguidores sobre quién creen ellos que es él, apuntaría en ese sentido. Es muy probable —lo podemos deducir por acontecimientos posteriores— que el galileo llegara a creerse el mesías esperado, o al menos su heraldo más destacado. Pero en lo colectivo, Jesús debió hacer balance del movimiento que encabezaba y su conclusión tuvo que ser bastante desalentadora, lo que le llevaría a dar un paso adelante trasladando su acción y su prédica al mismo corazón de Israel. Ciertamente contaba con una serie de partidarios que le seguían fielmente, pero no había logrado despertar el entusiasmo necesario.

Israel, una vez más, como había ocurrido con el anuncio de otros profetas, mostraba su dureza de corazón ante la llamada al arrepentimiento, era

como esa higuera en la que se espera encontrar fruto y no te da un solo higo. Frente a eso parecía necesario maldecir tanta esterilidad y sacudir ese tronco con la mayor energía en nombre de Dios. Para dar ese paso el momento propicio era la Pascua y el único escenario posible Jerusalén.

VII

En Jerusalén

La entrada triunfal

En principio, podemos pensar que Jesús y sus partidarios llegaron a la ciudad santa como unos peregrinos más para celebrar la fiesta de la Pascua. Cuántos eran y qué propósitos concretos abrigaban es algo que no podemos saber. Pero si hemos de creer el relato de los evangelios, su entrada en la ciudad fue una entrada triunfal. Sin embargo, este pasaje es puesto en duda por muchos estudiosos. Para Bultmann (2000:321) esta parte de la historia es legendaria o, al menos, está influida intensamente por la leyenda. Crossan (1996:147) piensa que el hecho es sumamente sospechoso y considera que no se trata de un acontecimiento verdaderamente histórico.

En Marcos se nos narra cómo fue esta entrada en Jerusalén en el día que actualmente denominamos Domingo de Ramos. Según el evangelista fue Jesús mismo quien dispuso y dio órdenes a sus discípulos para que prepararan la escena, mandándoles buscar un pollino sobre el que haría su aparición triunfal en la ciudad: «Llevaron el borrico, echaron encima sus mantos, y Jesús montó sobre él. Muchos tendieron sus mantos por el camino,

y otros hacían lo mismo con ramas que cortaban en el campo. Los que iban delante y detrás gritaban: ¡Hosanna! ¡Bendito el que viene en el nombre del Señor! ¡Bendito el reino que viene de nuestro padre David! ¡Hosanna en las alturas!» (Mc 11, 1-10).

Hoy puede sorprender que se eligiera tal cabalgadura para una entrada triunfal. La explicación a este hecho viene dada por una profecía de Zacarías (9, 9) que dataría de los siglos IV o III (a. e. v.), en la que se quería contraponer la entrada triunfal de Alejandro Magno en alguna de las ciudades conquistadas por él, con la del salvador mesiánico que vendría un día a liberar al pueblo de Israel: «Salta de alegría, Sión, lanza gritos de júbilo, Jerusalén, porque se acerca tu rey, justo y victorioso, humilde y montado en un asno, en un joven borriquillo» (Zac 9, 9).

Podemos, pues, sospechar que el pasaje evangélico recurre a una profecía del Antiguo Testamento para realizar una interpretación figural de marcado carácter mesiánico, con la intención de subrayar la naturaleza de Jesús como mesías. Este propósito por parte de los evangelistas no puede extrañarnos ya que el cristianismo primitivo adjudicó ese título a Jesús, aunque lo hiciera en un sentido muy específico y doctrinal. El problema surge en saber si Jesús asumió realmente ese papel y, en el caso de que fuera así, cómo concibió esa figura.

Ya hemos comentado como muy probable que Jesús en esa fase de su vida se considerara el mesías. Su final, crucificado como rey de los judíos, —hecho cuya historicidad está fuera de toda duda— viene a avalar esa presuposición. Si Jesús dijo a sus discípulos: «Habrá un reino», «tendréis un papel en él» y «yo compartiré el banquete del reino nuevo con vosotros», los discípulos habrían estado tan dispuestos como los romanos a pensar que Jesús se consideraba a sí mismo «rey», y de igual forma habrían aceptado como apropiado el título «mesías», ya que parece obvio que Jesús enseñó a sus discípulos que él mismo desempeñaría el papel principal en el reino.

También resulta evidente que en vida de Jesús, muchos de sus seguidores creyeron que él era el mesías. De otro modo resulta inexplicable como

este título quedó ratificado tras su muerte. Parece muy improbable que esa atribución apareciera justamente después de su ejecución, ya que antes de la aparición del cristianismo ningún judío podía concebir que el mesías, tan esperado como libertador del pueblo, fuese a tener un fin tan infamante y a resucitar de entre los muertos. En ninguno de los textos judíos que han llegado hasta nosotros se contemplaba que el mesías iba a morir para resucitar después.

Aceptado esto restaría saber cómo imaginó Jesús esa misión mesiánica. Pero al leer los evangelios no queda nada claro el tipo, o la clase de mesías, que representaba Jesús, ya que en los textos canónicos hallamos apuntadas dos concepciones del mesianismo totalmente distintas.

La primera, que se puede llamar tradicional, es muy judía y la normal en la época de Jesús. Se trataría de proclamarse rey mesiánico con la consiguiente oposición a los romanos. En distintos pasajes se deja entrever cómo esa imagen había anidado entre los seguidores y partidarios del galileo. En el episodio de los discípulos que huyen hacia Emaús tras la muerte de Jesús nos encontramos confirmada esta idea: «Nosotros esperábamos que era él el que iba a redimir a Israel...» (Lc 24, 21). También se trasluce este concepto tradicional de la mesianidad en la preocupación de los discípulos por ser los primeros en el reino (Mt 18, 1; Mc 10, 35-45), por recibir recompensas materiales tras haberlo dejado todo por seguir a Jesús (Mc 10, 28-31; Mt 19, 27-30), o en el deseo de los discípulos de sentarse en doce tronos para juzgar a las doce tribus de Israel (Lc 22, 28-30).

A estos rasgos se añade la idea que el mismo Jesús manifiesta de haber sido enviado solamente a las ovejas de Israel (Mt 10, 6): «La comida del reino es para los hijos, sólo las migajas para los gentiles» (Mt 15, 24). Pero sobre todo es en el modo de actuar de Jesús y sus seguidores desde su llagada a Jerusalén donde veríamos confirmada esta imagen de choque y confrontación con el orden establecido. En esa serie de acontecimientos, la pretendida entrada triunfal en la ciudad sería un dato más que vendría a avalar la imagen del mesías judío tradicional.

La segunda imagen que nos ofrecen los textos evangélicos sobre el tema quebraría el marco de las ideas judías corrientes en aquel momento. Se trataría de un mesianismo basado en la figura de un Siervo de Dios sufridor y doliente, inspirado en un versículo de Isaías (Is 53). Esta imagen, por la que la salvación del pueblo vendría dada por el sacrificio de una víctima propiciatoria, es muy poco probable que anidara en la mente del Jesús judío.

Avalando nuestro escepticismo al respecto podríamos apuntar que, aunque el texto profético de Isaías apenas se utiliza en el Nuevo Testamento, responde a una idea que aparece claramente expresada en las cartas de Pablo (Rom 5, 8; 2 Cor 5, 14-15). Por tanto, podemos suponer que esta figura del mesías doliente es más el producto de una elaboración posterior tras la muerte de Jesús que una imagen redentora que Jesús pudiera haber abrazado en vida.

Entre los numerosos indicios que confirmarían esta sospecha podríamos destacar las últimas palabras del Jesús crucificado de Marcos: «Dios mío ¿por qué me has abandonado?» (Mc 15, 34), que hacen muy improbable que Jesús aceptara su muerte como un sacrificio que entraba dentro del plan divino. También la incapacidad de sus seguidores para captar la necesidad salvífica de la crucifixión viene a abundar en esta hipótesis (Mc 9, 32). Si Jesús fue visto y reconocido como mesías por sus discípulos y seguidores, al menos al final de su vida, es lógico suponer que su mesianismo se acomodara al que era usual en su Israel natal durante el siglo I. Por eso si se produjo una entrada triunfal en Jerusalén, ésta sólo tendría sentido en esa línea.

No es sensato pensar que Jesús se dejara aclamar como mesías en la capital del país, y que la plebe lo secundara en un sentido totalmente distinto al de su época, como sostienen algunos autores (Wright, 1997:609). Ser mesías implicaba acomodarse a un cierto esquema y a unas exigencias que se habían ido formando en el pueblo a lo largo de muchísimos años, siglos, a base de una reflexión sobre las Escrituras (Gallego, 2000:64-66). De no presentarse según esta idea tradicional, nadie lo hubiera saludado como

mesías. El pueblo no habría entendido un mesías que entraba triunfalmente para, de modo voluntario, sufrir todo tipo de humillaciones y finalmente ser crucificado por los romanos.

Se debe concluir, por tanto, que tienen razón la mayoría de los intérpretes críticos cuando estiman la segunda concepción mesiánica como una reinterpretación del mesianismo de Jesús por parte de la comunidad primitiva (representada para nosotros por la tradición transmitida por los evangelistas) a la nueva luz de la creencia en la resurrección del Maestro y a luz de las profecías del Antiguo Testamento (Piñero, 2007:213).

Sin embargo, esta conclusión no nos ayuda a precisar la autenticidad como hecho histórico de esa entrada, tal y como nos la narran los textos. Deberán ser otras consideraciones externas las que nos ofrezcan pistas para poder llegar a alguna conclusión.

Parece que la persona de Jesús no era especialmente conocida en Jerusalén por la población. La escena de la detención de Jesús, en la que Judas Iscariote tuvo que delatarle dándole un beso, lo presupone así de alguna manera (Mc 14, 43-53), aunque también deberíamos cuestionarnos la veracidad de este episodio. Lo más probable es que hasta Jerusalén hubieran llegado los ecos de un taumaturgo galileo que realizaba prodigios y que anunciaba la llegada del reino, pero resulta difícil admitir que la gran ciudad diera mayor importancia a esta figura. Los acontecimientos posteriores, incluida la crucifixión, no alteraron sustancialmente la vida de la urbe, ni hubo mayores problemas que los habituales en un escenario siempre tenso de ocupación y represión imperialista.

Jesús y sus partidarios, un grupo relativamente nutrido pero no excesivamente numeroso, debieron llegar ante las puertas de la ciudad imbuidos de la idea de que Dios estaba con ellos y de que su convicción y su fuerza se verían multiplicadas por la gracia divina, consiguiendo así lo que tanto anhelaban. Tal vez esperaran un decidido apoyo que les podía brindar la parte más pura del pueblo de Israel, pero también debían suponer que su misión entrañaba peligros, aunque el carismático mesías que los dirigía estaba decidido a enfrentarse a ellos.

El número de peregrinos que acudían a Jerusalén para la fiesta de la Pascua era muy grande. No sólo venían de Judea y Galilea, sino también de la diáspora, por lo que los 55.000 habitantes de la ciudad podrían doblarse o incluso triplicarse en esos días. Entre las caravanas de visitantes el ambiente que debía reinar era de exaltado fervor religioso y también patriótico. El número de los hijos de Israel acudiendo a rendir tributo a su dios debía generar entre los concurrentes una cierta sensación de poder y fuerza. Es muy posible que esa circunstancia envalentonara a algunos y que se multiplicaran los desplantes ante los símbolos de la autoridad, como una forma de comedido desafío y protesta por la situación que estaba padeciendo el pueblo escogido. Las penurias económicas, la afrentosa presencia del ocupante romano, el desprecio a los que colaboraban con ellos y a las autoridades cómplices de semejante humillación debían alentar en los ánimos de muchos peregrinos.

Jesús y sus seguidores probablemente formaran parte de una comitiva de galileos mucho más numerosa, o al menos pudieron ser reconocidos por algunos de sus compatriotas. En este ambiente, la sola presencia del personaje en el momento de entrar en la ciudad, —lo hiciera montado en un pollino o no— pudo provocar un revuelo entre las gentes, tal vez jaleado por sus propios partidarios. Los gritos mesiánicos y los «¡Hosanna!» se debieron de producir entre los peregrinos que acudían a la fiesta y que habían hecho con Jesús parte del camino. En Marcos (11, 9) se dice: «Y los que iban delante y los que seguían atrás, exclamaban: ¡Hosanna!, etc.». Los gritos de «¡Bendito el reino que viene de David!», si se dieron, tenían sin duda un marcado carácter subversivo. Sabemos que años después con motivo de la entrada triunfal en la ciudad de Herodes Agripa, el pueblo —según el hebreo Josipón— le aclamaba, gritando: «¡Sálvanos, oh Rey! ¡No queremos seguir siendo vasallos de los romanos!» (Gnilka, 1995:335).

En el caso de la entrada triunfal de Jesús una proclamación de realeza tan abierta y desafiante tuvo que alertar a las autoridades, que contarían con informadores por toda la ciudad, aunque las dimensiones del acontecimiento y, sobre todo, el temor a una respuesta de la multitud les llevara a no intervenir en ese momento. Los romanos no eran lentos en actuar ante

la amenaza de una sedición y si ésta hubiera sido una gran demostración pública, sin duda, lo hubieran hecho, pero si contextualizamos la situación, el incidente les puso sobre la pista del grupo de galileos sin llegar a tomar todavía medidas contra ellos. Sin embargo, lo que ocurrió poco después precipito los acontecimientos.

En el Templo de Herodes

Tras la entrada en la ciudad, los sinópticos nos dicen que Jesús se dirigió al Templo. El enorme complejo constructivo que abarcaba una extensión de 16 hectáreas había sido comenzado por Herodes el Grande, pero en tiempos de Jesús las obras aún continuaban y tardarían muchos años en concluirse. El tirano idumeo, intentando reconciliarse con sus súbditos, se embarcó el año 18 de su reinado (20-19 a. e. v.) en una ambiciosa reconstrucción del santuario con la que pretendía casi triplicar la superficie construida respecto al antiguo. Para ello se propuso no ahorrar gastos ni trabajo en la erección de un edificio impresionante de estilo helenístico-romano. Realmente, con distintas interrupciones, el trabajo de esta magna obra continuó hasta casi la época de su destrucción final por Tito, el 70 de nuestra era, de tal modo que el Templo que inició Herodes estuvo en construcción, más o menos, cuarenta y seis años.

El nuevo Templo seguía en sus trazas el modelo del antiguo. De forma trapezoidal, el perímetro completo del recinto en el que se enclavaba el santuario medía más de 1.500 metros y su lado más largo debía rondar los 450 metros. Este enorme espacio que abarcaba una sexta parte de la superficie total de la ciudad, estaba limitado por pórticos que a su vez quedaban ceñidos por las murallas exteriores, que en algún punto alcanzaban los 36 metros de altura. Ese recinto era el llamado Monte del Templo (Har hab-Bayith). El allanamiento de aquella inmensa superficie requirió complicadas obras de ingeniería. Herodes tuvo que suprimir colinas, terraplenar hondonadas y sostener una parte de esa explanada con poderosas arquerías alzadas sobre un valle que dividía en dos aquella zona de Jerusalén.

Las dos puertas que daban acceso al recinto conducían al Patio de los Gentiles, así llamado porque los no judíos podían entrar en este amplísimo espacio. En esa parte del complejo, los paseantes se reunían para charlar y para aliviarse del calor del sol, circulando en grupos bajo los pórticos. Tampoco faltaban quienes, para ir más rápidamente de un extremo a otro de Jerusalén, atajaban cruzando ese gran patio del Templo. Allí se veía también a los campesinos que traían las reses que habían de ser sacrificadas en holocausto, y se veía a las mujeres que, según era costumbre, venían a ofrecer unas tórtolas o unos pichones después de haber dado a luz. Otros devotos acudían con ofrendas de grano o especias, o simplemente para orar o para estudiar la Ley. Podemos decir que este patio cumplía, hasta cierto punto, las funciones del ágora en las polis griegas o del foro en las ciudades romanas.

En una parte de esa gran superficie se localizaban otros patios interiores pertenecientes al cuerpo central del Templo. En esos lugares especialmente sagrados no les estaba permitido entrar a los gentiles. Unas inscripciones bien visibles encima de sus puertas amenazaban, en griego y en latín, con la muerte a quienes sin ser judíos pasaran adelante. Uno de estos patios interiores estaba destinado preferentemente a las mujeres, y otro, más adentro, sólo a los judíos varones debidamente purificados. El primero permitía que las mujeres observaran los ritos de la fiesta de los tabernáculos sin ponerse en contacto con los hombres.

Al patio de los israelitas varones se entraba por seis puertas, más una séptima a veces identificada con la llamada «puerta de Nicanor», que se abría desde el patio de las mujeres y estaba más adornada que las demás. El patio de los sacerdotes, que se localizaba en un nivel aún más alto, estaba reservado solo para los sacerdotes y sus ayudantes, y allí se alzaba el altar de los holocaustos y el lavatorio. Era en esa zona donde se levantaba majestuoso el edificio del templo propiamente dicho. Edificio al que sólo penetraba una vez al año el Sumo Sacerdote para la fiesta de la expiación.

El Templo en su conjunto no sólo era el corazón de la vida religiosa para todos los judíos, palestinos y de la diáspora, sino que también operaba,

como sucedía en otros templos del Oriente Próximo, como un auténtico centro económico y financiero del país. Allí se guardaba el tesoro y se acumulaban ingentes riquezas en metales preciosos, muchas de ellas como parte misma de la construcción. Recordemos el pago de un didracma o siclo que todos los judíos adultos debían tributar anualmente al Templo.

En uno de los lados del complejo, pero fuera del recinto sagrado, se levantaba la Torre Antonia donde se encontraba acuartelada la guarnición romana de la ciudad, compuesta por unos 600 legionarios y posiblemente el doble de tropas auxiliares. También había una numerosa guardia judía, especialmente atenta en las grandes ceremonias anuales, como la Pascua, en las que las multitudes venidas de todos los rincones se daban cita para la celebración.

En este recinto, y en vísperas de la Pascua, fue donde, según los cuatro evangelios, Jesús protagonizó una acción violenta que se suele denominar como la «purificación del Templo». El hecho, tenido por histórico, plantea un doble problema: descifrar cuál fue la naturaleza del mismo e intentar precisar su magnitud.

Lo que ocurrió, según Marcos, la fuente más antigua que poseemos, es que, cuando llegaron a Jerusalén, Jesús entró en el Templo y comenzó a echar a los que vendían y compraban en él. Volcó las mesas de los cambistas y los puestos de los que vendían las palomas y no consentía que nadie pasase por el Templo llevando cosas. Luego se puso a enseñar diciéndoles: «¿No está escrito: Mi casa será casa de oración para todos los pueblos? Vosotros, sin embargo la habéis convertido en cueva de bandidos» (Mc 11, 15-17).

La versión de Juan, más dramática y elaborada, se sitúa al comienzo de su evangelio, pero también la localiza poco antes de la festividad de Pascua. «Como ya estaba próxima la fiesta judía de la Pascua, Jesús fue a Jerusalén. En el Templo se encontró con los vendedores de bueyes, ovejas y palomas; también estaban allí, sentados detrás de sus mesas, los cambistas de dinero. Jesús, al ver aquello, hizo un látigo con cuerdas y echó fuera del Templo a todos, con sus ovejas y bueyes; tiró al suelo las monedas de los cambis-

tas y volcó sus mesas, y a los vendedores de palomas les dijo: Quitad esto de aquí. No convirtáis la casa de mi Padre en un mercado. Sus discípulos recordaron las palabras de las Escrituras: El celo por tu casa me consumirá» (Jn 2, 13-17).

El hecho así descrito resulta incomprensible. Si asumimos como punto de partida que se trató de un acto de «purificación» deberemos preguntarnos qué era lo que se quería purificar. Apreciemos que en los relatos que hemos trascrito existen ligeras variaciones de matiz. Marcos parece achacar el motivo de la agresión al carácter deshonesto del tráfico que se realizaba en el Templo, en tanto que Juan pone más el énfasis en lo inapropiado del lugar para ese tipo de actividades.

En el evangelio de Marcos se recurre a la combinación de dos citas proféticas para componer el exhorto que Jesús lanza a los mercaderes, en concreto se combina a Isaías 65, 7-8 («una casa de oración para todas las naciones»), con Jeremías 7, 11 («la guarida de bandidos»). Es posible que en la práctica de estos negocios, los mercaderes y cambistas no fueran excesivamente honrados y que muchos judíos de la época pensaran que eran objeto de ciertos abusos por su parte. Esa idea sigue hoy muy extendida respecto, sobre todo, a las entidades financieras con las que nos vemos obligados a tratar, sin embargo, ni ayer ni hoy, esas opiniones nos llevan a atacarlas ni nos permiten prescindir de ellas. A esto hemos de añadir que los cambistas que se localizaban en el Templo no eran los poderosos banqueros judíos que operaban en el mismo Jerusalén o en otras grandes ciudades de la diáspora, sino pequeños negociantes que especulaban con un capital muy modesto (Kreissig, 1970:79). Por otra parte la frase «vosotros» lo habéis convertido en cueva de bandidos es rechazada como atribuible a Jesús por la mayoría de investigadores, que la consideran un añadido del evangelista para explicar la acción. De ser así, es posible que Marcos quisiera ir más lejos.

Recordemos que el término «bandido» era el utilizado por los romanos para designar a los zelotas que se oponían a la ocupación. El relato de Marcos, como ya hemos dicho, debió ser escrito poco después de la Guerra Judía, y el evangelista probablemente habría oído historias de la

resistencia zelota en el Templo durante el asedio romano a Jerusalén. En este sentido, resulta curioso que Josefo en su obra escriba sobre el tema: «Se podría decir que solamente la sangre de los zelotas ha mancillado el Templo. En los combates siempre dominaban los bandidos en sus incursiones» (B. J. IV, 201). Es posible que la cita de Jeremías a la que recurre el evangelista pudiera estar condicionada por los relatos sobre los «bandidos» que no sólo desafiaron a Roma, sino que se atrevieron a convertir el Templo en un campo de batalla. Así el relato de Marcos vendría a dejar bien a las claras que su Jesús cristiano nada tenía que ver con aquellos bandidos frente a los cuales ya se habría enfrentado en su momento.

Pero dejando a un lado esta especulación, y ciñéndonos al sentido vulgar del término «bandido», habremos de pensar que lo que movió a Jesús no pudo ser el excesivo escrúpulo respecto de la ética comercial de los cambistas y vendedores sino más bien, en todo caso, el otro argumento que esgrime Juan y que también subyace en Marcos: lo inapropiado del lugar para ese tipo de actividades, ya que el Templo, como dicen los evangelistas, debía ser un lugar de oración.

Para muchos lectores del evangelio este solo hecho supondría una evidente degradación de la religión auténtica, y lo que Jesús pretendió con su ataque fue purificar el Templo, para que así cumpliera su verdadero objetivo. Pero realmente lo que el lector del evangelio no suele tener en cuenta, es que el Templo de Jerusalén no era en lo fundamental casa de oración, puesto que su principal función litúrgica giraba en torno al sacrificio.

Quienes han sostenido que Jesús quería devolver al Templo su finalidad «original» y «auténtica», o han sido cristianos convencidos que veían esa institución judía como ya superada, o han sido ignorantes de cuál era la función principal de ese templo como lugar para los sacrificios. Función que el Templo de Jerusalén monopolizaba celosamente frente a otros centros de culto (A. J. XIV, 3, 4). Orar a Dios se podía hacer en cualquier lugar, tal y como lo hacían todos los judíos al menos dos veces al día, pero rendir culto a Yahvéh ofreciéndole un sacrificio sólo lo podían realizar en el Templo de Jerusalén.

Por tanto, el Templo era el lugar donde se ofrecían los sacrificios a Dios, y éstos no sólo eran convenientes sino imprescindibles. Josefo, al comentar la importancia estratégica de los lugares fortificados de la ciudad, expresa claramente esta necesidad: «El que los tenía en su poder [los dos fuertes de la ciudad] dominaba a todo el pueblo. Pues sin ellos no podían hacerse los sacrificios, y para los judíos es inadmisible que no se realicen los sacrificios. Los judíos son de tal índole que prefieren morir antes que omitir el culto que acostumbran ofrecer a Dios» (A. J. XV, 7). Por eso la idea de un Templo dedicado a otra función diferente a la acción sacrifical estaría muy lejos del pensamiento de un judío del siglo I.

La historiadora Genot-Bismuth nos dice que el culto, la función central del Templo, tenía como finalidad declarada obtener para los miembros de Israel la *kapara*, la expiación de las faltas y los pecados cometidos de modo habitual, por medio de un ritual sacrifical cotidiano: el *tamid* o sacrificio de la aurora y el del crepúsculo y, entre los dos, la sucesión ininterrumpida de sacrificios privados ofertados por los particulares (Cit. Loupan-Noël, 2005:55)

Pero tales sacrificios exigían animales idóneos, y esto implicaba que el propio Templo tenía que abastecerse de esos animales y aves apropiados, así como facilitar el cambio de moneda. No hubo un tiempo «original» en el que el culto del Templo hubiera sido otra cosa, ni nadie recordaba una época en la que los peregrinos llegaran al santuario portando consigo animales purificados para el sacrificio, o monedas que no exhibieran alguna efigie inapropiada. Para Jesús y la gente de su tiempo la exigencia de sacrificios, o el pago del tributo sagrado, implicaba el abastecimiento de animales, su inspección y el necesario cambio de moneda. Si un galileo, por ejemplo, quería o tenía necesidad de ofrecer una paloma como sacrificio, le convenía más venderla en Galilea y comprar otra en Jerusalén con el certificado de pureza, que transportar la paloma desde Galilea hasta el Templo y certificar su pureza. Por este servicio se cobraba una tasa, pero era preferible sin duda alguna a la alternativa de traer la propia paloma con el riesgo de que fuera declarada impura tras el viaje. En cualquier caso, se cobraba la tasa por la inspección.

No conocemos con exactitud el lugar donde los vendedores y cambistas hacían su negocio pero con toda probabilidad era en algún punto en el Patio de los Gentiles. Allí habrían establecido sus puestos porque las autoridades religiosas tenían el monopolio de la venta, y por ello se necesitaban también cambistas que proveyeran a los fieles de moneda suelta y sin imágenes de reyes o emperadores. Las monedas de Tiro eran las que los judíos solían utilizar para la mayoría de los pagos: monedas de plata con la cabeza del dios pagano Melkarte. En el mes de marzo cuando se tenía que abonar el impuesto del siclo o didracma se necesitaban los cambistas, aunque de hecho eran necesarios en el Templo durante todo el año.

Por tanto la presencia de vendedores y cambistas no «contaminaba» ese recinto, por el contrario su presencia era imprescindible para cumplir con la liturgia. Este hecho, conocido y admitido por todos los judíos en época de Jesús, aún hace más inverosímil el relato evangélico. Jesús nada podía purificar porque nada impuro había en el hecho de la venta y el cambio que se realizaba en el Patio de los Gentiles.

Así que no podemos sino preguntarnos qué tienen en mente los investigadores al sostener que Jesús quería acabar con este uso del Templo. ¿Qué quedaría del culto sin los sacrificios y sin el comercio que los hacía posibles? Esto nos lleva, una vez más, a comprobar que la idea tras el debate sobre la «pureza» en la investigación del Nuevo Testamento es realmente moderna, y vemos aquí, como en tantas otras ocasiones, una quiebra del pensamiento concreto y una preferencia por las abstracciones religiosas nacidas de una especulación posterior.

La opinión más extendida entre la crítica actual sobre el significado de la acción perpetrada por Jesús es que se trató de un gesto simbólico, que podía perseguir diferentes propósitos según el estudioso que lo explica. No obstante, muchos coinciden en señalar que Jesús estaba anunciando la destrucción del Templo. Para Joachim Gnilka (1995:340) la acción de Jesús es un «apasionado llamamiento para que la gente cambie de manera de pensar; se convierte en clamor que llama al arrepentimiento…. Si queremos utilizar esta palabra como interpretación de la protesta de Jesús y de

la purificación del Templo, entonces esta protesta y purificación se hará transparente habida cuenta de la esperada destrucción del santuario de Jerusalén y de su nueva instauración con motivo de la llegada definitiva del reinado de Dios, de conformidad con la escatología judía».

En la misma línea Ehrman Bart (2001:210) opina que se trataría de un «gesto profético» con el que, «a pequeña escala», Jesús anunciaría la pronta destrucción del Templo. Lo mismo sostiene Paula Fredriksen (2000:210). Para esta autora, Jesús, simbólicamente, estaba haciendo una profecía apocalíptica: el Templo pronto sería destruido «para ceder su lugar al Templo escatológico» que se levantaría al final de los tiempos con la llegada del reino. Los estudiosos Sanders y Crossan se posicionan del mismo modo. Para el primero «debemos suponer que Jesús sabía lo que estaba haciendo: al igual que los demás, también él consideraba los sacrificios como una práctica ordenada por Dios; sabía que exigían una cierta actividad comercial; y también sabía que la realización de un gesto que lo interrumpiese representaba un ataque contra los sacrificios ordenados por la divinidad. Así pues, considero que la acción simbolizaba por lo menos un ataque, y notemos que un «ataque» no está lejos de la «destrucción». Pero ¿qué significado tenía? ¿Sobre qué fundamentos concebibles podría Jesús haberse decidido a atacar —y a expresar simbólicamente la destrucción— de lo que Dios había ordenado? La respuesta obvia es que la destrucción apunta a su vez a la restauración» (Sanders, 2004:115).

Sin embargo, es poco probable que alguien entendiera este gesto como un acto simbólico de destrucción que anunciaba una reconstrucción escatológica, ya que la idea de un Templo reconstruido carece de importancia en la literatura judía antes del 70 de nuestra era. En los textos de la época no se encuentra una sola prueba que permita establecer una conexión entre la destrucción del Templo y una hipotética reconstrucción celestial, si exceptuamos una alusión en este sentido que aparece en uno de los escritos de la secta del Qumrán (11QTemplo, XXIX, 9-10). Muy al contrario, los judíos en tiempos de Jesús se afanaban por terminar su sagrado santuario y un «gesto» que quisiera indicar simbólicamente su destrucción sólo habría dado a entender simplemente eso: la destrucción del Templo.

También para Dominique Crossan el gesto no fue, ni mucho menos, de purificación, y éste autor viene a abundar en la tesis de una destrucción simbólica. No obstante, Crossan (1994:413) refuerza la idea con una curiosa observación al apuntar que el propio Marcos era consciente de que Jesús no estaba simplemente purificando el Templo, sino destruyéndolo simbólicamente, pues tuvo buen cuidado de colocar el episodio entre la maldición de la higuera estéril (Mc 11, 12-14) y la higuera seca (Mc 11, 20). Así pues, del mismo modo que era destruida la higuera improductiva, así también debía ser destruido simbólicamente el Templo que no servía ya para nada desde el punto de vista cristiano.

De nuevo volvemos a hablar de la higuera cuya maldición impresionó a Voltaire. El sentido de ese pasaje, por cuya veracidad nos preguntábamos al comenzar el libro, puede ahora quedar mejor explicado. Lo que afirma Crossan parece tener sentido desde esa perspectiva. La maldición a la higuera, que se desarrolla en dos momentos distintos del relato, sirve para encuadrar de modo metafórico un hecho que podría guardar relación directa con la maldición misma. Según el evangelio de Marcos la vieja Ley mosáica era ya estéril y no daba los frutos apetecidos, la máxima expresión material de esa vieja Ley era el Templo, por tanto, para superarla y establecer una nueva alianza que abarcara no sólo al pueblo de Israel sino a toda la gentilidad parecería necesario «destruir» el viejo Templo.

En esta línea interpretativa la «purificación» se suele vincular con algunos vaticinios sobre la destrucción del santuario que los evangelistas atribuyen a Jesús: «Al salir del Templo, uno de los discípulos le dijo: Maestro, mira qué piedras y qué construcciones. Jesús le replicó. ¿Veis esas grandiosas construcciones? Pues no quedará aquí piedra sobre piedra» (Mc 13, 2). En el evangelio de Juan la profecía aún es más explícita y cristológica: «Destruid este Templo y en tres días yo lo levantaré de nuevo. Los judíos le contestaron: han sido necesarios cuarenta y seis años para edificar este templo, ¿y piensas tú reconstruirlo en tres días?. El templo del que hablaba Jesús era su propio cuerpo. Por eso, cuando Jesús resucitó de entre los muertos, los discípulos recordaron lo que había dicho» (Jn 2, 19-22).

Estos versículos nos hacen pensar que esos vaticinios son una elaboración posterior cuando ya el Templo había sido efectiva y realmente destruido por los romanos. El cristianismo primitivo, a través de los textos evangélicos, habría querido señalar la superación de las viejas creencias judías por la buena nueva anunciada por Jesús. Podemos imaginar que la quema del Templo supuso un fuerte impacto en toda la comunidad judía a lo largo y ancho del Mediterráneo. Muchos debieron ver en ese hecho traumático un castigo de Dios a su pueblo por haberse atrevido a desafiar a Roma. Así algunas comunidades judeocristianas de la diáspora abrazarían esta explicación ante la catástrofe y la proyectarían en forma de vaticinio que los evangelistas se encargaron de poner en boca del mismo Jesús, aunque históricamente es muy poco probable que realizara tales profecías.

Marcos es el primero en decirnos que Jesús había anunciado la destrucción del Templo; pero este vaticinio no indica que Jesús deseara esa destrucción, por el contrario, el mismo evangelista, para dejar las cosas claras, en el capítulo siguiente de su relato dice a los lectores que quienes acusaban a Jesús ante el Sanedrín de que él había amenazado con destruir el santuario, eran falsos testigos. Jesús se habría limitado a profetizar la desgracia y nada más. Marcos, siempre cauteloso, informaría a sus lectores del poder profético de Jesús, pero dejando bien claro que los seguidores del Cristo no estuvieron involucrados en los acontecimientos que precipitaron la destrucción del santuario o, lo que es lo mismo, en la gran revuelta contra Roma que había supuesto en definitiva que ese lugar sagrado se convirtiera en pasto de las llamas. Tampoco Juan dice que Jesús hablara de destruir el Templo, lo que dice el evangelista es que si los judíos lo destruían, guiados por su ceguera nacionalista, la resurrección de Jesús supliría con creces esa pérdida. No obstante, en el juicio que supuestamente se seguirá contra Jesús, los falsos testigos le imputan ese cargo con la intención de obtener su condena a muerte.

Es probable que en la construcción de estos pasajes influyeran otros del profeta Jeremías (Jr 26, 1-9), cuando éste, por mandato del Señor, también desde el atrio del antiguo Templo, vaticinó: «Si no me obedecéis, si no cumplís la Ley que os he prescrito, si no escucháis las palabras de mis sier-

vos los profetas… trataré a este Templo como al santuario de Siloé (que fue destruido por los filisteos)... Los sacerdotes, los profetas y todo el pueblo oyeron a Jeremías pronunciar estas palabras en el Templo del Señor. Y cuando Jeremías acabó… lo apresaron diciendo: Morirás por esto».

Todo parece indicar que los versículos del vaticinio son de creación evangélica y que aparecen después de que ocurrieran los hechos que profetizan, atribuyéndoselos a Jesús como el que conoce y anuncia un cambio de era con la llegada del reino.

Más allá del relato cuesta imaginar que Jesús, judío piadoso del siglo I, atacará ni verbal ni materialmente la institución o la función del Templo. Los mismos evangelios nos brindan algunos pasajes que desmienten esto. Por ejemplo, tras la curación del leproso (Mc 1, 40-45), Jesús le ordena que vaya al Templo y realice un sacrificio siguiendo lo dispuesto por la Ley de Moisés. Si en el ánimo de Jesús estuvo la destrucción del Templo sus discípulos no se enteraron. Después de la crucifixión la comunidad de Jerusalén no fue consciente de que su maestro arremetiera contra la santa institución y los apóstoles siguieron acudiendo a ella para ofrecer sus sacrificios. El libro Hechos de los apóstoles es muy explícito al respecto al narrar que los discípulos: «Unánimes y constantes, acudían diariamente al Templo» (Hch 2, 46). A Santiago, hermano de Jesús y dirigente de la comunidad judeocristiana de Jerusalén, «allí se le encontraba arrodillado y pidiendo perdón por su pueblo, tanto que sus rodillas se encallecieron como las de un camello…» (*Hist. Ecle.* II, 23, 4-7).

A pesar de estos datos, como hemos podido apreciar, la idea de que Jesús vaticinó la destrucción del Templo con su acción y sus palabras está muy extendida. El ataque vendría a materializar simbólicamente ese anuncio de destrucción. Sin embargo ni el vaticinio pudo hacerlo Jesús, ni el asalto al Templo tuvo ese sentido que hoy muchos exégetas le quieren dar.

¿Pero cuál fue entonces el motivo que dio pie al derribo de las mesas de vendedores y cambistas? Algunos autores sostienen que se trató de un ataque, también simbólico, no contra la institución en sí misma, sino contra el alto clero que la dominaba y contra las prácticas religiosas que monopo-

lizaban y les rendían pingües beneficios a costa del pueblo. Desde esta óptica, más próxima al contexto social y religioso de la época, las acciones de Jesús deberían ser consideradas dentro de la tradición profética clásica, en la que, como había ocurrido con los profetas de antaño, se querría manifestar con ellas el descontento popular frente a los grupos gobernantes y frente a su posición de privilegio, posición que vulneraba los sagrados mandatos del Deuteronomio sobre una cierta justicia social.

En apoyo de esta hipótesis podemos decir que, según el Talmud, los puestos de venta no habían estado nunca en el Templo, sino en el Monte de los Olivos, pero en la época de Jesús los saduceos, que controlaban el santuario, no debieron considerar tan santo el Patio de los Gentiles, y permitieron allí la venta de palomas y el cambio de monedas para ofrendas. Esta medida, posiblemente impopular, junto al hecho de que el precio por los *kinim* (aves de ofrenda) fuera cada vez más caro, sumado a que los romanos no permitieran que se acuñara en Palestina mas que pequeñas monedas de cobre (Klausner, 2006:399), pudo aumentar la indignación frente a las autoridades religiosas que propiciaban y consentían estas prácticas. Así, la acción de Jesús en el Templo debería ser comprendida como una demostración dirigida fundamentalmente en contra de la aristocracia sacerdotal (Horsley, 1987:300).

Sin embargo las críticas que hallamos sobre otras cuestiones en los evangelios guardan silencio sobre este particular. Es cierto que el descontento frente a la aristocracia sacerdotal debía estar muy extendido y que este tipo de acusaciones contra el alto clero se encuentran ya en el periodo bíblico. En la época de los Asmoneos hubo protestas contra la unificación de los cargos de sacerdote y rey, y contra lo que se consideró la «usurpación» del sumo sacerdocio. El autor (o autores) de los *Salmos de Salomón* protestaba también contra los sacerdotes de su época porque servían en el Templo en estado de inmoralidad e impureza. Pero el caso más claro de oposición en esta línea lo encontramos entre los sectarios del Mar Muerto que acusaban al Sumo Sacerdote de «sacerdote impío», de «traicionar las Leyes a causa de las riquezas» y de «despojar a los pobres de sus bienes» (lQpHab VIII, 10-11; y XII, 10).

Si esta hubiera sido la motivación que llevó a Jesús a perpetrar su ataque al Templo esperaríamos leer acusaciones de inmoralidad, falta de honradez y corrupción, dirigidas contra los sacerdotes. Acusaciones de este tipo no habrían planteado ningún problema a los evangelistas y vendrían a reforzar la imagen de un Jesús cercano a las gentes sencillas, y contrario a la jerarquía y al afán de lucro. Pero en los evangelios no encontramos tales cargos, aunque Mateo (17, 24), en el episodio del pago del didracma o impuesto del Templo nos da a entender que Jesús era renuente a contribuir con su óbolo al sostenimiento de las clases sacerdotales elevadas. Pero la constatación de este sólo indicio hace poco probable que el enfrentamiento con la casta sacerdotal fuera el motivo fundamental que condujo a la acción en el Templo.

Por tanto, dado que resulta dificultoso poder establecer cuál pudo ser la motivación de la intervención de Jesús en el Templo, deberemos preguntarnos por la magnitud del hecho en la esperanza de que contribuya a proyectar algo más de luz.

La magnitud de la llamada «purificación» puede ser considerada, en función de los escasos datos que poseemos, de formas muy distintas, que van desde un mero altercado en un bazar oriental hasta un asalto armado en toda regla para ocupar el santuario. Esta última hipótesis ha tenido también sus defensores, aunque es tabú entre la mayoría de los estudiosos, ya que viola frontalmente la imagen que la cristiandad y la cultura occidental ha querido preservar de Jesús.

El primero de los investigadores en barajar esta tesis fue Robert Eisler, un erudito austriaco de origen judío, que se apoyó para ello en un controvertido texto conocido como el *Josefo eslavo*. Se trata de un texto en eslavo antiguo de la obra de Josefo, *La Guerra de los judíos*, conservado en una serie de manuscritos. El principal interés de este texto se ha derivado de la presencia en él de ocho pasajes relativos a Juan el Bautista, Jesús y los primeros cristianos, que no aparecen en la obra en griego de Flavio Josefo. El conocimiento en occidente de estos fragmentos comenzó con la publicación en alemán hecha por Alexander Berendts en 1906. Berendts sostuvo

que las variaciones respecto al texto griego conocido procedían de una primera versión en arameo, hoy pérdida, que Josefo habría escrito antes de la definitiva. Eisler (1926), que se sumó a esta tesis, consideró, no obstante, que en época medieval los fragmentos habrían sufrido también modificaciones importantes realizadas por copistas cristianos.

Uno de esos textos, denominado por los estudiosos «El hacedor de milagros»,[25] fue el que le dio pie a Eisler para desarrollar su hipótesis sobre la ocupación del santuario por parte de los seguidores de Jesús, con la finalidad de originar un levantamiento popular contra el ocupante romano. Según la teoría del austriaco (Eisler, 1931), todo habría comenzado cuando Jesús y sus simpatizantes ocuparon el Templo, en un momento en que la guarnición de la fortaleza Antonia era demasiado débil para intervenir. Otro grupo de insurrectos, la mayoría de origen galileo, reunidos previamente en el Monte de los Olivos, habrían atacado la muralla de la ciudad, tomando con facilidad la torre de Siloé. El objetivo de la maniobra sería dominar la Ciudad Baja, contando los rebeldes con incrementar su fuerza gracias a un levantamiento de simpatizantes, para unirse después a los que ya se habían apoderado del monte del Templo. Pero la reacción romana debió ser muy rápida y la sedición terminó siendo aplastada.

La teoría de Eisler, inspirada en el *Josefo eslavo* y apoyada en algunas otras indicaciones que nos brindan los evangelios, es poco verosímil, concebida tal y como lo hace el estudioso austriaco. Una de las principales objeciones viene dada por la magnitud que se le quiere conferir al hecho. Un movimiento de tal envergadura habría sido registrado por Josefo, y cuesta creer que los transcriptores cristianos hubieran podido purgarlo en su totalidad, subsistiendo solamente los confusos párrafos que nos brinda la versión eslava. No obstante, de modo más matizado, esta hipótesis ha contado con sus seguidores (Carmichael, 1964:135-147; Brandon, 1975:371-376; Bokor, 1997:213-218, y otros) y posiblemente se acerca más a la realidad que cualquiera otra de las que se suelen barajar para explicar la purificación del Templo.

Lo que parece evidente es que la acción que nos narran los evangelios no pudo ser llevada a cabo por un solo hombre. En el evangelio de Marcos

figura una frase que confirma esa suposición: «… y no consentía que nadie pasase por el Templo llevando cosas». Dadas las dimensiones del Patio de los Gentiles es imposible pensar que una sola persona pretendiese tal cosa, por tanto podemos deducir que si Jesús se propuso impedir el paso fue porque iría acompañado de un nutrido grupo de seguidores. La idea de que el Templo no podía ser utilizado como un mero atajo la sostenían en aquella época los fariseos y es muy posible que un judío piadoso la secundara, al considerar que el recinto sagrado no podía quedar reducido a ser un camino más del tránsito por la ciudad.

Así pues, Jesús no debió «purificar» el Templo en solitario, como nos dan a entender los evangelios, sino que actuó acompañado de un grupo indeterminado de incondicionales que secundaron la acción. Muy posiblemente lo que pretendió fue proclamar su mensaje de arrepentimiento y anunciar el reino en el mismo corazón de la religiosidad judía, pensando que ese acto solemne iría acompañado de alguna señal divina, que precipitaría una catarsis colectiva. Su presencia en el Templo, en compañía de sus seguidores y en vísperas de la Pascua, no pasaría desapercibida, congregando la atención de muchos de los que allí estuvieran.

La proclama y la presencia de ese grupo de galileos, que increpaban a los transeúntes por no respetar lo sagrado del lugar, debió dar origen a un tumulto en el que tal vez se derribaran algunos de los puestos de venta y algunas mesas de cambistas. Las monedas desparramadas por el empedrado debieron aumentar la algarabía, al afanarse muchos de los presentes en hacerse con ellas, y esta circunstancia pudo quedar gravada en la memoria popular dando origen posteriormente al relato evangélico.

Finalmente, el hecho tuvo que atraer la atención de los guardias del Templo y es posible, incluso, que de la guarnición romana de la Torre Antonia. Pero al comprobar Jesús y sus partidarios que el anuncio no iba acompañado de ninguna manifestación sobrenatural en apoyo de la acción, optarían por retirarse precipitadamente buscando refugio en el cercano Monte de los Olivos y pernoctando fuera de la ciudad. No debieron producirse detenciones en ese momento, habida cuenta de la movilidad y deci-

sión de un grupo que actúa por sorpresa en el centro de una multitud, parte de la cual podía simpatizar con el mismo, por eso hemos de pensar que el ataque duró poco tiempo, y que sus autores desaparecieron de la escena rápidamente.

Si como sostienen algunos (Vidal, S., 2003:225) lo que Jesús intentó con su acción fue la instauración del reino mesiánico en la capital de Israel, o al menos su anuncio, este hecho es en cierto modo el eslabón perdido entre su conflictiva carrera en Galilea y su final en Jerusalén, ya que el tumulto no pasó inadvertido a los poderes constituidos, que considerarían el incidente como una manifestación sediciosa que había que atajar.

En apoyo de esta tesis debemos recordar que en el evangelio de Mateo aparece un versículo que no figura en el relato de Marcos. Mateo al narrar el asalto al Templo (Mt 21, 14) dice que los niños que estaban en el santuario alabaron la acción gritando: «¡Hosanna al Hijo de David!», lo que provocó la indignación de los jefes de los sacerdotes y los maestros de la Ley, en la medida en que esos gritos, si se produjeron, tenían una clara naturaleza mesiánica y por tanto política.

También resulta revelador que en el evangelio de Juan se diga que, ante la actuación de Jesús, «sus discípulos recordaron las palabras de las Escrituras: El celo por tu casa me consumirá». Esta frase recuerda la postura de Matatías, el padre de los macabeos, que llamaba a la resistencia contra los griegos a todo el que sintiese «celo por la ley», invocando el ejemplo de los dos grandes héroes del pasado, Pinjásy Elías (1 Mac 2, 27. 54. 58).

Para el protestante Étienne Trocmé (1974:162-164), que sitúa la purificación del Templo mucho antes que los sinópticos, Jesús actuó como un zelota, es decir, como un hombre que se sentía designado por Dios para castigar a los pecadores que daban escándalo y cuyas faltas eran toleradas por las autoridades legales. Este autor considera que ese gesto de violencia ilegal tuvo ciertamente un gran eco en la opinión pública palestina y le procuró a Jesús una enorme reputación, y también la decidida hostilidad de

todos los poderes constituidos, comprendido Herodes Antipas. Se podría entonces ubicar, después del asalto, los relatos y las palabras que nos muestran a Jesús amenazado, perseguido (Jn 7, 11-23; 8, 59; 10, 39; 11, 8), sin domicilio fijo (Mt 8, 19-20), y ya lanzado a la muerte (Mc 8, 31; 9, 31; 10, 32-34). Y también muchas de las anécdotas que podían ser consideradas las consecuencias del golpe de mano en el Templo (en especial Mc 6, 30-44). No obstante, para Trocmé, actuar como un zelota no significa pertenecer al grupo que se denomina con ese nombre, aunque para las autoridades de aquel tiempo la distinción resultaría inapreciable.

¿Santa indignación o violencia sagrada?

Independientemente de cual fuera el motivo y la envergadura del hecho, lo cierto es que la llamada «purificación» del Templo cuestiona frontalmente la imagen del Jesús no violento, tal como se suele presentar en los libros y artículos dedicados a los estudios bíblicos. Esa imagen que se terminó imponiendo ya no es históricamente creíble, y este hecho debería obligarnos reconsiderar de modo crítico el retrato tradicional de Jesús, sobre todo el retrato volteriano y liberal que hoy todavía es dominante en amplios sectores de la población.

El esfuerzo de muchos estudiosos (Hengel, 1973; Cullmann, 1973; Guevara, 1985) en las últimas décadas por negar cualquier atisbo de coincidencia entre Jesús y los zelotas está cargado de ideología. Por un lado, para la mayor parte de los autores, resulta inadmisible una imagen distinta de Jesús que no sea la del mensajero de la paz eterna y universal; por otro, la Iglesia como institución no puede avalar una lectura del evangelio en clave política o social transformadora, como ha pretendido hacerla últimamente la Teología de la Liberación. Por eso resulta necesario no sólo deslindar, sino enfrentar, al Jesús de los evangelios con el movimiento zelota.

Los zelotas pugnaban por una rebelión violenta contra Roma, por una «guerra santa mesiánica» en contra del ocupante pagano y sus colaboradores. Frente a ellos, y diametralmente opuesto a estas ideas, el Jesús de los

evangelios se nos presentará como un maestro virtuoso y apolítico que pregona un mensaje de «amor» incluso hacia «los enemigos», un mensaje de no violencia, que alcanzará su máxima expresión en el mandato de poner «la otra mejilla» al que te golpea. Este Jesús, pacífico y sumiso ante las autoridades, se relacionaría incluso con los odiados recaudadores de impuestos a quienes los zelotas evitaban y despreciaban como colaboradores del enemigo pagano.

Sin embargo, este judío pacífico y virtuoso habría sido ejecutado como un criminal político, valiéndose sus acusadores para ello de falsas pruebas. A pesar de ser inocente, y de haber admitido que se debía pagar el tributo al Cesar, cosa frente a la que se habían rebelado los zelotas, Jesús fue crucificado ante la demanda de un populacho judío, que habría obligado al prefecto romano a sentenciarlo poco menos que contra su voluntad. Lo que podía parecer un ataque al Templo habría sido en realidad una simple «purificación», una purificación, o una llamada final ante la inminente destrucción del santuario en función de la llegada del reino que él había estado proclamando.

Realmente todos los componentes de esta imagen son históricamente incongruentes tal y como nos los trasmiten la mayor parte de los estudios y de la literatura sobre Jesús. Si admitimos que esta imagen tiene escasa base histórica podremos interpretar, de modo más correcto, algunos pasajes que aparecen en los evangelios y que, desde el cristianismo como doctrina, resultan escasamente comprensibles.

Pero antes de analizar esos pasajes podemos preguntarnos qué dice el Jesús evangélico sobre la no violencia, lo que nos devuelve al tema del amor y de la paz en estos escritos. Un examen cuantitativo de estos temas en la tradición evangélica nos revela que no son tan importantes en el conjunto de esos textos. Aunque «el amor» es un tema prominente en el evangelio de Juan, y en las cartas de Pablo, el término es relativamente infrecuentemente en la tradición sinóptica. El grupo de dichos, encabezado por «ama a tus enemigos», que aparecen en el Sermón de la Montaña (Mateo) y el Sermón del Llano (Lucas), se ha usado abundantemente en conexión

con el tema de la violencia o no violencia, así como en relación a la respuesta de los judíos frente a la dominación romana. Pero en los evangelios no hay alusiones explícitas sobre el asunto excepto ese mandamiento de amor genérico y universal que, como ya hemos dicho, podían compartir muchos.

Tampoco un análisis del concepto «paz» nos aportará una mayor clarificación sobre el tema de la violencia. Sólo en raras ocasiones la tradición evangélica hace uso del término griego εἰρήνη, que se traduce por «paz», entendido como la ausencia de conflictos o de guerra. Sin embargo, una de las menciones más significativas del término es la que hacen Mateo (10, 34) y Lucas (12, 51) cuando Jesús dice que él no ha venido a «traer la paz sino la espada». En otros casos, Lucas utiliza el mismo término εἰρήνη, pero lo hace con un sentido distinto al anterior y para aludir a la «salvación» entendida de modo global, dándole un significado muy parecido al término hebreo *shalom*, utilizado ya de ese modo por Isaías (48,18; 52, 7; 54, 10; 59, 8; 60, 17-18). En estos pasajes *shalom* es equivalente a la «justicia» o la «rectitud» y tiene el sentido de liberación respecto de la opresión imperial.

Como podemos apreciar, el término «paz», en sí mismo, se presta a diferentes lecturas y sólo cobra sentido debidamente contextualizado. Un pasaje en Josefo nos ayuda a comprender algo mejor esas distintas connotaciones del término «paz» en el mundo judío de la época. Josefo narra, respecto a la violencia represiva desatada por el gobernador romano Floro, que los sacerdotes y la mayoría de hombres poderosos eran «a causa de sus riquezas amantes de la paz» (B. J. II, 336-338). Está claro que el simple deseo de paz nos dice muy poco sobre la naturaleza y motivación de por qué la deseamos. En una sociedad opresiva quienes más desean la paz son aquellos que detentan el poder o quienes se benefician de él.

Como dice Horsley (1987:151) «desafortunadamente en la búsqueda de un Jesús… predicador de la no violencia… el estudio temático del «amor» o de la «paz» no resulta muy fructífero». Por el contrario, la tradición evangélica está llena de conflictividad, y a menudo el conflicto es violento. Los

sinópticos comienzan y terminan violentamente siendo la crucifixión de Jesús por los romanos la secuencia más explícita de lo que estamos diciendo. Al comienzo de la historia, en Mateo, la masacre de los niños ordenada por Herodes (Mt 2, 16), aunque sea ficticia, impacta en el lector como una expresión de bárbara e injusta violencia difícilmente tolerable. Mucho más de acuerdo se puede estar cuando la violencia la ejerce el mismo Dios a la búsqueda de una reversión social: «Desplegó la fuerza de su brazo y disparó a los de corazón soberbio. Derribó de sus tronos a los poderosos y ensalzó a los humildes» (Lc 1, 51-52). En Marcos, la primera acción de Jesús después de llamar a algunos discípulos es el enfrentamiento con un espíritu impuro, «¿Jesús de Nazaret? ¿Has venido a destruirnos?» (Mc 1, 24). Así, la lucha de Jesús con las fuerzas del Mal, es continua a lo largo de todo el relato.

En un plano más material y concreto, vislumbramos a las figuras que representan el poder ejerciendo una violencia continua. Herodes Antipas arresta y ejecuta a Juan Bautista; los escribas y doctores de la Ley mantienen a Jesús bajo vigilancia constante; Herodes lo amenaza de muerte, y finalmente las autoridades de Jerusalén lo apresan y ejecutan. En medio de todas estas tensiones y violencias, que podríamos considerar de naturaleza «política», podemos apreciar también cómo el conflicto social entre ricos y pobres recorre de modo trasversal toda la historia evangélica.

Lejos de evitar o trascender tales conflictos, Jesús mismo entra en ellos e incluso los exacerba. Ofrece el reino de Dios a los pobres y se lamenta, de modo amenazante, por la suerte que correrán los ricos (Lc 6, 24-26). Cuando algunas poblaciones no escuchan su mensaje, Jesús anuncia su condenación (Mt 11, 20-24). Finalmente, después de lo que parece haber sido una «demostración» provocativa de anuncio «mesiánico» con su entrada «triunfal» en Jerusalén, protagoniza un altercado en el patio del Templo en el que, personalmente, apela a la violencia, según nos cuentan los evangelios.

Esta imagen iracunda, que ha sido asimilada por la doctrina cristiana como justificada y propia de la «santa indignación», encuentra no obstan-

te ecos en otros pasajes. Así, un relato de curación encierra un oscuro significado a propósito de lo que estamos diciendo. Nos referimos a los versículos que nos brinda Marcos sobre la curación de un leproso (Mc 1, 40-45).

> 40 «Se le acercó un leproso y le suplicó de rodillas:
> – Si quieres, puedes limpiarme,
> 41 Jesús, compadecido, extendió la mano, lo tocó y le dijo:
> – Quiero, queda limpio.
> 42 Al instante le desapareció la lepra y quedó limpio».

La mayoría de traducciones abordan el versículo 41 de este pasaje siguiendo el texto griego encontrado en la mayor parte de los manuscritos, versión que pone el énfasis en la compasión mostrada por Jesús al tender la mano y tocar al enfermo. Y es que este gesto podía suponer una violación de la Ley que prohibía a estos enfermos llevar una vida normal (Lv 13-14), debiendo estar aislados al ser considerados impuros, y obligaba a todo el que tuviera contacto con ellos a purificarse. A pesar de todo, compadecido por su sufrimiento, el Jesús de los evangelios, toca la carne enferma de ese hombre, y la sana.

La escena así narrada encaja con la imagen comúnmente aceptada del Jesús bondadoso, pero para obtener ese efecto las traducciones al uso han obviado un texto alternativo que aparece en uno de los más viejos manuscritos encontrados, el llamado Codex Bezae, que cuenta con el respaldo de otros tres códices latinos, y que nos ofrecen una versión algo distinta. En ellos, en vez de utilizar el verbo σπλαγχνίζομαι (compadecerse) para describir que sintió Jesús ante el enfermo, los textos utilizan ὀργΐζω que significa enojado ante la situación. Las dos lecturas que estamos considerando son muy antiguas, pero ¿cuál fue la original?

El texto más comprometido es aquél que nos habla de la cólera de Jesús; y por ser la lectura más difícil de admitir por la ortodoxia cristiana podemos considerarla como la más probable en el texto primigenio, aunque resulta imposible afirmarlo tajantemente ya que no tenemos ningún manuscrito griego de Marcos, que contenga este pasaje, anterior a finales

del siglo IV. Aunque sí tenemos a dos autores que copiaron esta historia unos veinte años después de su primera producción. Nos referimos a Mateo y Lucas, que al narrar este milagro (Mt 8, 2-4; Lc 5, 12-16) beben de la misma fuente que es el evangelio de Marcos. Resulta llamativo que en el relato de ambos sigan casi palabra por palabra la narración de Marcos, y al llegar al punto en que surge la duda de si Jesús reaccionó compasivo o colérico al contacto con el leproso, estos dos evangelistas, por raro que parezca, omiten la palabra conflictiva en sus textos.

Una posible explicación es que las copias del evangelio de Marcos que conocieron Mateo y Lucas hablaran de la «cólera» y no de la compasión. Lo cierto es que Marcos, en otro pasaje (3, 5), nos dice que Jesús miraba a su alrededor «con indignación», mientras que Lucas, que recoge también este pasaje, suprime sin empacho la referencia sobre la cólera del maestro, y Mateo se limita a reescribirlo completamente eludiendo asimismo hablar de la furia de Jesús. De modo semejante, en Marcos 10, 14, Jesús se enoja con sus discípulos por no dejar que se acerquen los niños; mientras que en Mateo y Lucas se borran las referencias sobre el enfado del profeta galileo (Mt 19, 14; Lc 18,16).

En resumen, podríamos concluir que Mateo y Lucas no tienen el menor reparo en ocultar la imagen de un Jesús colérico, mientras que Marcos posiblemente conservara otra imagen algo distinta proveniente de una antigua tradición. Una imagen en la que el contacto con un leproso aún produjera impureza, obligando al contaminado a seguir los ritos de purificación y generando por tanto un cierto enojo.

Más allá del carácter de Jesús, del que poco podremos decir con seguridad, uno de los pasajes evangélicos que más llama la atención respecto al tema de la violencia es el que apunta Lucas sobre la extraña orden que Jesús da a sus discípulos para que aquellos que no tengan espada vendan su manto y la compren: «Jesús añadió: Pues ahora, el que tenga bolsa, que la tome, y lo mismo el que tenga alforja; y el que no tenga espada, que venda su manto y se la compre. Porque os digo que debe cumplirse en mí lo que está escrito: «Lo contaron entre los malhechores»; porque cuanto a

mí se refiere toca a su fin. Ellos dijeron: Señor, aquí hay dos espadas. Jesús dijo: ¡Es suficiente!» (Lc 22, 36-38).

El evangelista encaja el relato en la noche de la llamada «ultima cena», antes de retirarse Jesús y sus discípulos al Monte de los Olivos, cuando se cierne sobre el profeta una inminente detención. Esta perícopa no queda registrada en Marcos, sin embargo, en el evangelio más antiguo, se recoge que en el momento del prendimiento de Jesús «uno de los que estaban allí, sacando la espada, hirió al siervo del Sumo Sacerdote, cortándole la oreja» (Mc 14, 47). Mateo (26, 51-54) también apunta este hecho, pero pone en boca de Jesús la condena del mismo: «Jesús le dijo: Guarda tu espada, que todos los que empuñan la espada, perecerán a espada. ¿O crees que no puedo acudir a mi Padre, que pondría a mi disposición enseguida más de doce legiones de ángeles?».

El encadenamiento de estas perícopas da como resultado otra incongruencia más. ¿Qué sentido tenía la orden de comprar espadas si quedaba condenado su uso? ¿Por qué sólo dos espadas eran suficientes? y ¿para qué? En el evangelio apócrifo de Tomas, —un conjunto de dichos procedentes de Nag Hammadi— encontramos una parábola en el dicho 98 que abunda en el tema de la violencia y la espada: «Dijo Jesús: El reino del Padre se parece a un hombre que tiene la intención de matar a un gigante. Desenvainó primero la espada en su casa y la hundió en la pared, para comprobar la fuerza de su mano. Entonces dio muerte al gigante» (Santos Otero, 2001:383). Podemos entender que en ambos casos la espada sirve de metáfora del conflicto. El evangelio de Tomás, al añadir que es un conflicto entre un sujeto y alguien muy poderoso, puede indicarnos un enfrentamiento abierto con un poder opresivo, e incluso una prueba en la propia «casa» sobre la fuerza y la unidad de los que se oponen a ese poder injusto. Si encadenamos estos dichos con el que nos refiere Mateo (Mt 10, 35-36) en el que se le atribuye a Jesús haber dicho: «Porque he venido a separar al hijo de su padre, a la hija de su madre, a la nuera de sus suegra; los enemigos de cada uno serán los de su casa», nos encontramos con que, indiscutiblemente, estos indicios permiten hacer una lectura sobre la naturaleza subversiva que entrañaba la prédica del reino.

Lo cierto es que, si creemos a Marcos, en el Monte de los Olivos se produjo un enfrentamiento violento, o al menos un conato del mismo, entre los partidarios de Jesús y quienes iban a detenerlo. Para Boers (1989:80) no cabe ninguna duda de que todos los discípulos iban armados. Brandon (1975:382), siguiendo a Eisler, apunta que el misterio de las «dos» espadas quedaría resuelto si se admitiera que cada discípulo portaba dos armas: una sica, o puñal corto, y una espada larga. Cadoux (1919:43) se limita a reconocer que, a falta de otra explicación más convincente, Jesús debió alentar a sus discípulos para que se armaran, aunque en el momento de apelar a la violencia se arrepintió y les prohibió hacer uso de la misma.

Celso, un filósofo platónico del siglo II que escribió una obra contra los cristianos que no se ha conservado pero de la que conocemos algunos fragmentos a través de la respuesta a la misma que hizo Orígenes, calificaba a Jesús como «cabecilla de una sedición» (*Contra Celsus*, VIII, 14). También Hierocles, un gobernador imperial que persiguió a los cristianos a finales del siglo III, en un trabajo mencionado por Lactancio (*Inst. Div*. V, 2, 12-17) describe a Jesús como el jefe de una partida de novecientos «bandidos». Por supuesto ninguno de estos testimonios es fiable y lo único que hacen es extraer sus propias conclusiones de los evangelios. Sin embargo, no se puede negar que en el relato evangélico existen pasajes que les permitieron llegar a tener esta visión, y que fueron consideraciones parecidas las que condujeron a la muerte de Jesús.

VIII

ARRESTO Y MUERTE

El fracaso

Los relatos de la pasión constituyen el núcleo central del mensaje evangélico. Lo fundamental para los cristianos que escribieron estos textos era narrar la muerte de Jesús el Cristo como un sacrificio realizado para la salvación de todos los humanos. Esta muerte, unida a la ulterior resurrección y a la llegada del reino prometido, se convertía en el paradigma central de la buena nueva que los evangelios querían transmitir.

En ese sentido, los redactores hicieron un esfuerzo por dramatizar de modo algo más minucioso estos episodios dándoles apariencia de crónica a los acontecimientos que se nos cuentan. Esto ha motivado que esos pasajes hayan sido considerados más fidedignos que otros. No obstante, no debemos confiar en exceso. Existen numerosos indicios que dan pie a pensar que esta secuencia de la historia adolece de los mismos problemas que el resto. Los evangelistas ensamblaron las noticias que llegaron hasta ellos, mezclando tradiciones primarias y secundarias y sazonando la narración con la finalidad de ejemplificar, exponer, exhortar o adoctrinar.

Coordinaron así etapas sucesivas en el desarrollo de la historia que querían narrar, superponiendo lo que pudieron ser primeros «recuerdos» a otros relatos posteriores mucho más elaborados doctrinalmente. El resultado es que, por ejemplo, los evangelios contienen hasta siete descripciones diferentes de una escena de carácter judicial o semijudicial referidas al proceso de Jesús.

Por otra parte podemos apreciar que dentro de la interpretación figural, el uso de las profecías del Antiguo Testamento para elaborar detalles descriptivos de la crucifixión nace de una reflexión consciente: «Dios predijo por boca de todos los profetas que su Cristo sufriría» (Hch 3, 18). Se invitaba a aquellos a quienes iba dirigida la predicación a que reconociesen el cumplimiento de la promesa profética en algún detalle de la muerte de Jesús. Por tanto, es imposible precisar respecto a muchos pasajes si fue la profecía lo que dio origen a determinado relato, o si hubo hechos concretos que invitaron a una comparación con la profecía.

En los distintos evangelios hay datos evidentes por los que podemos suponer que la historia de la pasión y muerte del profeta galileo fue producto de una elaboración en la que se acomodaban los hechos narrados atendiendo, no a la veracidad o la verosimilitud de los mismos, sino a los propósitos de los distintos evangelistas. Una muestra muy llamativa de lo que estamos diciendo es la comparecencia de Jesús ante Herodes Antipas, que aparece en el evangelio de Lucas y que no figura en los otros evangelios sinópticos. Sobre este asunto volveremos más adelante, no obstante resulta revelador que un hecho tan significativo conste en uno de los relatos y no en los otros, lo que permite sospechar sobre su autenticidad, al tiempo que proyecta la sombra de la duda sobre el resto de episodios de la pasión.

Lo que sí apreciamos es que la historia de este momento crucial responde a una estructura relativamente bien trabada, lo que hace pensar que en el origen debió haber al menos un relato de la pasión acabado, ya que la predicación realizada con objetivos misioneros, como la dirigida a la comunidad, tenían necesidad de un texto así.[26] La relativa fijeza de la historia de la pasión en los sinópticos y la coincidencia tan singular, en este punto concreto de la narración, entre el evangelio de Juan y los otros evangelios,

demuestran que ese material fue configurado muy pronto en un molde que se debió imponer en época relativamente temprana (Bultmann, 2000:339; Dibelius, 1984:33).

En este sentido, llama la atención el parecido de la pasión de Cristo con la historia de Cleomenes rey de Esparta, que conocemos a través de Plutarco. En el siglo III (a. e. v.), Cleomenes emprendió en el reino de Esparta una política revolucionaria de cancelación de deudas, de redistribución de la tierra y de emancipación de los hilotas, una clase servil semiesclavizada por los espartanos. Un ejército macedónico le expulsó del trono y le obligó a huir buscando refugio en Alejandría. Allí, el griego, protagonizó una rebelión contra Ptolomeo IV pero fracasó en el intento. En la historia que nos narra Plutarco, Cleomenes y doce de sus más íntimos camaradas cenan juntos la noche anterior a su muerte. Traicionados en el último momento se ven obligados a entablar una lucha desesperada en la que perecen heroicamente. Una vez muerto el cuerpo de Cleomenes fue crucificado a modo de escarmiento público, pero las clases populares vieron en él «a un hijo de los dioses» (*Vidas... Cleomenes* VI, 36-39). La similitud con la historia del evangelio es evidente, y sin duda esta leyenda era conocida por los judíos de la diáspora mucho antes de que Plutarco la recogiera en sus *Vidas paralelas*. La política que se le atribuía a Cleomenes tenía mucho en común con la legislación deuteronómica, y debía atraer la simpatía de los más desfavorecidos, fueran judíos o gentiles. Con esto no queremos decir que el relato de la pasión se inspirara en el rey espartano, pero parece evidente que existían clichés y moldes narrativos sobre el final de determinados héroes que pudieron influir en la historia evangélica (Riley, 1997:58-61).

La cena

La primera secuencia polémica con la que nos encontramos al abordar la muerte de Jesús es la relativa a la llamada «última cena». Marcos afirma que Jesús fue crucificado el primer día de la fiesta de la Pascua. La fiesta de la Pascua conmemoraba la liberación de los judíos de la servidumbre a la que

estuvieron sometidos en Egipto y su salida de este país para ocupar la Tierra Prometida. Evidentemente su celebración podía resultar inquietante en un territorio colonizado y regido por unos dominadores imperiales —en ese momento romanos, en vez de egipcios—, sobre todo teniendo en cuenta que la fiesta congregaba a grandes cantidades de gente en un espacio bastante reducido, y que existían antecedentes de tumultos e inicios de revuelta en otras Pascuas anteriores (A. J. XVII, 9). Estos antecedentes alertaban a las autoridades ante la situación que se producía en Jerusalén durante la celebración, cuando se reunía en el Templo una muchedumbre que festejaba la liberación de una dominación pretérita, al tiempo que se estaba sufriendo una nueva opresión imperialista.

Los ritos fundamentales de esa festividad eran los sacrificios que se realizaban en el Templo y la cena en que los judíos comían el cordero pascual la noche víspera de la Pascua. A esa cena se refiere Marcos como la última antes de la muerte de Jesús. Según el evangelista, —al que secundan en esto Mateo y Lucas— Jesús habría sido apresado tras celebrar con sus discípulos la cena del día de la Preparación (*Parasceve*). Sin embargo, Juan dice que la muerte del profeta tuvo lugar ese mismo día de la Preparación, por lo que es imposible que aquella cena se llevara a cabo en esa fecha. Ambos evangelistas, en cualquier caso, relacionan la muerte de Jesús con la fiesta de la Pascua, de suerte que daremos por válida esa asociación.

Esa cena, que no sabemos con certidumbre cuándo se desarrolló, ha servido a la Iglesia para ver en ella la institución del sacramento de la eucaristía por el mismo Jesús. Pero la institución de la eucaristía asimilada a la cena pascual es un problema que plantea dificultades especiales, ya que no está claro en modo alguno que Jesús y sus discípulos participaran realmente en una comida pascual la noche antes de que aquél fuera crucificado, como afirman los sinópticos. Parece mucho más probable, como sugiere el cuarto evangelio, que esa cena sólo fue una reunión especial antes de la fiesta. En el evangelio de Juan (13-17) vemos a Jesús celebrando una cena con sus discípulos, que ni es una cena de Pascua ni constituye ninguna conmemoración institucional o simbólica de su muerte. Tampoco el apócrifo *Evangelio de Tomás* ni la fuente Q dan muestras de conocer ninguna tradi-

ción relacionada con la última cena, por lo que resulta dificultoso determinar exactamente el carácter preciso de esa reunión.

Se ha sugerido que podía tratarse de una forma del *kiddush* o comida cuasi religiosa que se celebraba la víspera de los sábados o de otras festividades; pero en circunstancias ordinarias no habría tenido lugar tal «santificación» en la noche del jueves, ya que el *kiddush* precede inmediatamente a la celebración efectiva del día festivo. En consecuencia es posible que tengan razón los que suponen (James, 1973:257) que la ultima cena fue una *haburah* o reunión de un grupo de amigos, que en todo caso adoptó la forma de un *kiddush*.

Los elementos esenciales de un *kiddush* eran las «bendiciones» del pan y de la bebida conforme a fórmulas prescritas: «Bendito eres tú, oh Señor Dios nuestro, Rey del universo, que creaste el fruto de la vid»; «Bendito eres tú, oh Señor Dios nuestro, Rey del universo, que haces brotar el pan de la tierra». Después de la bendición del vino seguía la santificación del día. Dos panes simbolizaban la doble porción de maná: uno de ellos era repartido entre los comensales, mientras que el otro se reservaba para el día siguiente. Sin embargo en el evangelio de Marcos (Mc 14, 22-25) esas simples fórmulas de acción de gracias se transforman convirtiéndose en parte de un auténtico rito sacramental: «Durante la cena, Jesús tomó pan, pronunció la bendición, lo partió, se lo dio (a sus discípulos) y dijo: Tomad, esto es mi cuerpo. Tomó luego una copa, pronunció la acción de gracias, y se la dio y bebieron todos de ella. Y les dijo: Ésta es mi sangre, la sangre de la alianza, que se derrama por todos. Os aseguro que ya no beberé más del fruto de la vid hasta el día en que lo beba nuevo en el reino de Dios».

¿Instituyó Jesús antes de morir un nuevo tipo de cena Pascual en la que su cuerpo y su sangre eran simbolizados en el banquete por el pan y el vino? Los relatos sinópticos identifican la última cena y la Pascua relacionando estos dos acontecimientos con la muerte de Jesús, como si en algún sentido se tratara de un sacrificio de sangre que sellaba la nueva alianza, y en el que el cordero pascual de la institución mosáica quedaría sustituido por el mismo Jesús que iba a derramar su sangre en la cruz «por todos para el perdón de los pecados» (Mt 26, 28).

Sin embargo, esta creencia es muy poco probable que tenga fundamento histórico. En primer lugar es dudoso, como ya hemos dicho, que esa cena fuera pascual. Por otra parte, la misma fórmula sacramental que relaciona el vino, aunque sea de forma simbólica con la sangre, impediría a cualquier judío participar en ese rito ya que Ley mosáica prohíbe el consumo de sangre de modo terminante: «Por eso dije a los hijos de Israel: no comeréis la sangre de carne alguna, pues el alma de toda carne es su sangre: aquel que la comiere será exterminado» (Lv, XVII, 10-14). Klausner (2006:417) dice que «el beber sangre, aunque no fuera más que simbólicamente, sólo podría haber suscitado horror en las mentes de esos simples judíos galileos».

¿Qué fue pues lo que llevó a Marcos a dar forma sacramental a lo que posiblemente fueran unas simples jaculatorias de acción de gracias? La clave está en la Primera Epístola a los Corintios redactada por Pablo de Tarso antes de que Marcos se pusiera a componer su evangelio. La interpretación de las palabras de Jesús como un rito eucarístico —en el que de alguna manera se conmemora y se repite la muerte vicaria de Jesús por toda la humanidad— es producto de una revelación personal de Jesús a Pablo según éste refiere en la mencionada epístola: «Porque yo recibí del Señor lo que os he transmitido...» (1 Cor 11, 23). Muy de acuerdo con el conjunto de su teología sobre el valor de la muerte de Jesús, Pablo interpreta la última cena como la institución de un acto cultual conmemorativo de ese sacrificio salvador: «Haced esto en memoria mía». Los evangelistas sinópticos, todos posteriores al apóstol, recogen la tradición de Pablo o de las iglesias paulinas, y convierten los ágapes que celebraban los primeros cristianos a imitación de las cenas funerarias sagradas de los paganos piadosos de su entorno, en un rito de sentido sacramental.

Una práctica muy extendida en el mundo greco-romano era la del banquete funerario, comida comunal que formaba parte de las exequias. En Roma estas ceremonias dieron lugar a los *collegia funeraticia*: sociedades de hombres que ejercían la misma profesión, reunidos en corporación para fines de culto y sobre todo para asegurarse un funeral decoroso. Desde época temprana las iglesias de la diáspora debieron comenzar a imitar esas

comidas, reuniéndose semanalmente en un banquete conmemorativo en el que participaban todos los fieles sin distinción de clase. El establecimiento de tales comidas permitió a los cristianos, vistos con recelo por las autoridades, reunirse de igual modo que hacían los paganos, siendo consentidas estas asambleas al ser tenidas como meros banquetes funerarios. Plinio el Joven, que fue gobernador en Bitinia (111-113 e. v.), en un informe que remitió a Trajano sobre las prácticas de los cristianos en esta región decía: «que en un día señalado antes del amanecer» se juntaban para cantarle un himno a «Cristo» al que consideran como un dios», para después realizar una comida común (Epístola X, 96).

En la *Didaché* (IX-X), un texto cristiano de la segunda mitad del siglo I sin influencia Paulina, se describe una comida comunal y ritual, que no presenta el menor rastro de estar relacionada, ni en sus orígenes ni en su posterior evolución con la cena de Pascua, con la ultima cena, ni con el simbolismo de la pasión.

Sin embargo para Pablo, Cristo era el cordero pascual del que se alimentan los fieles como verdadera Pascua. Lo mismo que la antigua alianza fue sellada con sangre, también el vino eucarístico no era otra cosa que la sangre de Cristo con que él selló la nueva alianza: «La copa de bendición que nosotros bendecimos, ¿no es la comunión de la sangre de Cristo? El pan que nosotros partimos, ¿no es la comunión del cuerpo de Cristo?» (1 Cor 10,16). Más aún: «cada vez que coméis de este pan y bebéis de esta copa, proclamáis la muerte del Señor hasta que él vuelva». A partir de estas palabras podría argumentarse que el aspecto sacramental y sacrifical del rito se unieron en el pensamiento de Pablo de Tarso, que interpretó la eucaristía como un drama de redención que servía para fortalecer a los creyentes hasta la llegada del reino. En esta concepción paulina del rito podemos apreciar claramente la influencia de las religiones mistéricas que prosperaron en todo el Imperio romano en los albores de nuestra era.

Sin duda las ideas de Pablo influyeron en algunos círculos cristianos que habrían concebido un rito como el de la última cena, en el que se combinaban elementos presente ya en vida de Jesús, como era la comensalía fra-

ternal, con otros, producto de la elaboración doctrinal, como el de la conmemoración de su muerte. La difusión esta creencia entre otros grupos cristianos pudo ser más bien lenta y no podemos considerar un hecho histórico que la llamada última cena tuviera originalmente un carácter sacramental.

La otra interpretación que se da sobre esa comida es que Jesús celebró con sus discípulos un último banquete escatológico de despedida antes de morir, porque intuía que su enfrentamiento con las autoridades iba a acabar mal. La comunidad primitiva, ya desaparecido Jesús, habría instituido la repetición de ese banquete en recuerdo de los que compartió Jesús durante su vida y en especial de su «última cena». Esta interpretación permitiría explicarnos cómo aparece la «cena» en la *Didaché* y la «fracción del pan» en los Hechos de los apóstoles (2, 42) sin alusión ninguna a una eucaristía que celebrara una muerte vicaria de Jesús como el cordero pascual en pro de toda la humanidad.

El primero en apuntar esa interpretación fue Albert Schweitzer (1906/2002:482-483), que puso en relación la última cena con la multiplicación de los panes y los peces. Jesús había anticipado en Galilea, concretamente en el milagro de la multiplicación de los panes, el banquete mesiánico definitivo, a la espera de la tribulación general y del reino de Dios. Al no producirse estos fenómenos, se dirigió a Jerusalén para iniciar con su pasión esta tribulación escatológica. Ante la perspectiva de la muerte celebró con sus discípulos, una vez más, la cena a modo de un banquete mesiánico anticipado.

El centro de esta interpretación de Schweitzer lo ocupa la perspectiva escatológica que nos ofrece Marcos (14, 25), según la cual Jesús no volverá a beber el vino hasta la llegada del reino de Dios. El cristianismo primitivo más temprano prolongó la práctica de Jesús: los primeros cristianos eran conscientes de participar en el banquete mesiánico, y con él aguardaban la aparición del mesías. Esta interpretación se aproxima más al Jesús de la historia, aunque tampoco podemos estar seguros de que ese fuera el significado de la última cena.

La detención

Tras la comida, los evangelios nos dicen que Jesús y sus discípulos salieron de la ciudad y se dirigieron al Monte de los Olivos. Este dato nos permite pensar que el grupo de los seguidores de Jesús había acampado fuera Jerusalén, como hacían muchos peregrinos (A. J. XVII), instalando sus tiendas en el Monte de los Olivos. Fue allí, según la tradición, donde Jesús acabó siendo apresado.

Posiblemente la iniciativa para detenerle partiera de las autoridades judías, temerosas siempre de que los romanos las consideraran negligentes si se producía un altercado, o de que las represalias ante cualquier hecho subversivo tuvieran repercusiones indeseadas. El versículo de Juan en el que se dice: «… si dejamos que siga actuando así, todas las gentes creerán en él. Entonces las autoridades romanas tendrán que intervenir y destruirán nuestro Templo y nuestra nación» (Jn 11, 47-48) guarda un cierto paralelismo con unas frases que aparecen en el *Josefo Eslavo*: «…Somos demasiado débiles para oponernos a los romanos. Pero viendo que el arco está tensado, iremos a Pilatos y le comunicaremos lo que hemos escuchado, y así estaremos libres de problemas....»

En ambos textos podemos apreciar cómo los inmediatos responsables del orden en la ciudad vivían bajo el temor de que los ocupantes romanos juzgaran su actuación frente a determinado tipo de manifestaciones como excesivamente indulgente. Ese temor nos ayudaría a explicarnos la decisión de las autoridades judías, aunque no podemos descartar que también actuaran siguiendo una orden directa de los romanos. Los ocupantes pudieron encargar la tarea de la localización y detención de Jesús a aquellos que mejor conocían el medio. A las tropas romanas les resultaría más dificultoso identificar al grupo de agitadores galileos autores de la agresión en el Templo, por eso muy bien pudieron encomendar a los judíos que se les localizara entre la multitud de peregrinos que acampaban fuera de la ciudad. En esta suposición cobraría sentido la figura del traidor Judas Iscariote, que no tuvo inconveniente en orientar a los captores a cambio de una buena recompensa.

La figura del traidor es un tópico en la fabulación dramática (Propp y Mélétinski, 1977) aunque no se puede descartar la existencia real de este tipo de personajes. La figura de Judas Iscariote ha generado una abundante literatura centrada en dos cuestiones fundamentales: su existencia histórica y su motivación. Su existencia histórica como uno de los doce apóstoles parece tan probable como la de otros de ese grupo y podemos admitir por las referencias de Pablo que formó parte del núcleo más próximo a Jesús. Sin embargo, algunos estudiosos han mantenido que Judas nunca existió y que fue una creación ficticia de la Iglesia temprana. John Robertson (1927) ya sostuvo a comienzos del siglo XX la opinión de que Judas Iscariote fue inventado como un elemento propagandístico en contra de los judíos y el judaísmo en la fase de divorcio entre la Iglesia y la Sinagoga.

Respecto a las motivaciones de la delación, la especulación ha contemplado numerosos supuestos incluidos los psicológicos, lo que no deja de ser una temeridad dados los escasos datos que poseemos sobre la persona de Judas Iscariote. En esta línea la tesis más atrevida la ha mantenido Sydney Tarachow (1960) en su artículo, «Judas, the Beloved Executioner». Tarachow sostiene, basándose en algunas indicaciones que aparecen en los evangelios, que Judas, antes de su traición, no fue un discípulo más, sino uno especialmente amado por Jesús.

Curiosamente esta misma visión de Judas, aunque fundada en principios absolutamente diferentes, es la que encontramos en un evangelio apócrifo recuperado recientemente. Nos referimos al *Evangelio de Judas*, un texto, posiblemente de finales del siglo II, producido en el seno de una corriente gnóstica conocida como los «cainitas». Según este evangelio, Judas fue el discípulo favorito, y si entregó a su maestro a las autoridades romanas lo hizo en cumplimiento de un plan previsto por el propio Jesús. El maestro se lo agradeció, ya que la traición hizo posible que Jesús quedará liberado del cuerpo, lo que le permitía regresar al «reino grande e ilimitado cuya inmensidad no ha visto ninguna generación de ángeles».

Otras especulaciones sobre los motivos de la traición giran en torno a las posturas políticas de Judas y Jesús (Maccoby, 1992:135-136). Algunos erudi-

tos, que han aceptado el zelotismo de Judas Iscariote, consideran que éste fue atraído por el carisma de Jesús pero, al percatarse de que el galileo no tenía intención de luchar contra los romanos, se vengó de él entregándolo a sus enemigos. Una versión alternativa sostiene que Judas nunca perdió la fe en Jesús como el Mesías, pero llevado por la impaciencia decidió forzar los acontecimientos denunciándolo para obligarle a que desplegara poderes milagrosos a fin de librarse de los romanos. Todas estas suposiciones tienen tanto peso como la que apuntan los evangelios. Judas, si existió y traicionó a Jesús, bien pudo hacerlo sencillamente por una recompensa (Mc 11, 14).

Pero en el conocimiento del Jesús histórico tiene mayor importancia intentar dilucidar cómo se produjo la detención en el Getsemaní. Según Marcos (14, 43), Jesús fue prendido por una multitud indefinida, armada con espadas y palos; sin embargo Juan (18, 3) habla de una cohorte de soldados romanos y alguaciles.

Las dos versiones coinciden en señalar un gran número de personas. Marcos utiliza un término griego (ὄχλος) que se suele traducir por «muchedumbre» y Juan hace referencia a una unidad militar (σπεῖρα) que tiene distintas acepciones como son: cohorte o manípulo. Lo cierto es que entre ambas hay una diferencia notable ya que la cohorte la formaban unos 600 hombres mientras que el manípulo lo componían solamente 200 soldados. Lo indicado en este caso sería entender que se trataba de un manípulo ya que cuesta creer que para una operación de esas características se movilizara a la mitad de la guarnición de Jerusalén.

En el libro los Hechos de los apóstoles, Lucas (5, 36) nos dice que Teudas, un profeta de señales del que también nos habla Josefo (A. J. XX, 5), llegó a contar con cuatrocientos partidarios. Sin duda los que acompañaban a Jesús debían ser menos. No obstante, tanto en un evangelio como en otro, el contingente desplegado para el arresto nos permite pensar que las autoridades esperaban encontrar una cierta resistencia por parte de los seguidores del que iban a detener. Así mismo, parece lógico que el operativo se desarrollara de noche, a fin de evitar la alarma entre los simpatizantes con los que pudiera contar Jesús en la masa de peregrinos galileos.

La discrepancia entre Marcos y Juan al abordar este hecho avala la hipótesis de que existieran dos versiones contrapuestas sobre el arresto. En la tradición juaniana, quienes detuvieron a Jesús fueron soldados romanos asistidos por un grupo de policías del Templo; mientras que en la versión sinóptica, basada en Marcos, quien detuvo a Jesús fue una «muchedumbre» de personas que debemos entender eran judíos, parece lógico suponer que los guardias del Templo.

Según Maurice Goguel (1950) en un principio debieron circular dos tradiciones: la más antigua atribuía sólo a los romanos la detención de Jesús, y la más moderna, a fuerzas policiales judías. Goguel afirma que Juan combinó estas dos tradiciones, mientras que Marcos reprodujo sólo la más moderna a fin de soslayar la participación romana en el arresto. Recordemos que Marcos escribió en Roma, poco después del año 70, cuando el recuerdo de la lucha entre judíos y romanos estaba aún en el pensamiento de todos. Al afirmar que habían sido los romanos los que habían detenido a Jesús, el evangelista habría despertado recelos entre sus lectores a los que quería convencer del carácter apolítico del mensaje cristiano. Esta interpretación parece más convincente que hallar una razón que explique por qué Juan habría de narrar este hecho como lo hace sin poseer realmente lo que él podía considerar información fidedigna sobre el asunto. Pero aún resulta mucho más incierto intentar reconstruir qué pasó realmente cuando las autoridades localizaron al grupo formado por los seguidores de Jesús.

Lo que Marcos (14, 47) nos dice sobre la detención es que alguien hirió a uno de los guardias que iban a realizar el arresto. Sobre este pasaje muchos de los estudiosos guardan un curioso silencio. Para otros, como Bultmann (2000:328), todo el relato del prendimiento está impregnado de un evidente colorido legendario que podemos apreciar en el motivo del beso del traidor o en las palabras de Jesús, que suenan como apologéticas y dogmáticas, propias de la comunidad donde nació el relato.

Lo cierto es que Marcos no añade, como hacen Mateo y Lucas, ninguna prohibición por parte de Jesús para que sus seguidores renuncien al uso de

las armas y se limita a poner en boca del maestro un exhorto, de claro contenido político, sobre la naturaleza de la detención: «Habéis salido con espadas y palos a prenderme, como si fuera un bandido. A diario estaba con vosotros enseñando en el Templo, y no me apresasteis». El evangelista quiere dejar bien claro que el mismo Jesús no se considera el caudillo de una banda secreta que realiza sus actividades al amparo de la noche; él es un predicador, un maestro religioso y no ha de tratársele como a un insurgente político. A un caudillo rebelde quizás hubiera que detenerle en su refugio de noche, pero a un maestro se le puede hallar entre sus discípulos a cualquier hora del día.

Sin embargo, y a pesar de esta afirmación exculpatoria sobre la actividad que Jesús desarrollaba, Marcos incluye el versículo 47 que pone en entredicho todo el exhorto, ya que el evangelista añade: «Uno de los presentes desenvainó la espada y le cortó la oreja al sirviente del Sumo Sacerdote». ¿Por qué el evangelista referiría este hecho? ¿Podemos considerarlo como un añadido legendario? Si es así ¿qué finalidad perseguía el escritor al incluirlo en el texto? Lo cierto es que esta anécdota, a la que le prestan tan poca atención los estudiosos, es difícil de explicar.

Para los autores más conservadores (Ricciotti, 1944:639; Rops, 1974:280) que siguen una interpretación canónica de las escrituras, la historicidad de la espada resulta incuestionable. Los más críticos, siguiendo la estela de Bultmann, ponen en duda su veracidad. De ser así no atinamos a discernir por qué Marcos, que tanto vela en su escrito por desvincular a Jesús de cualquier forma de actividad que pudiera ser considerada como política, incluye este pasaje. Ehrman Bart (2001:218) argumenta en buena lógica que el hecho tampoco tiene la apariencia de ser una tradición inventada por las primitivas comunidades cristianas de la diáspora decantadas por el pacifismo, y se inclina a creer en su autenticidad como un dato que formaba parte de la tradición más antigua y que el evangelista no pudo eludir.

Gerd Theissen (1997:189-222) también parece darle una cierta credibilidad al hecho, y data el primer estrato de la narración en torno a los años 40 (e. v.), coincidiendo con la persecución de Nerón. Así lo sugieren diver-

sos indicios, como el anonimato para proteger a personas en vida. Theissen nos dice que aunque el relato de la pasión suele designar a las personas por el nombre, los dos personajes que entran en conflicto con la «guardia» en el Getsemaní permanecen en el anonimato: tanto el que desenvaina la espada en el arresto, como el joven que huye desnudo en medio de la oscuridad (Mc 14, 51-52).

Para Joachin Gnilka (1993:358) este mismo episodio es un relato irónico, añadido posteriormente, que sirve para burlarse de la persona que actuó decisivamente en la detención de Jesús: «Según Marcos (14, 47), recibimos incluso la impresión de que uno de los del grupo, en medio del tumulto, cortó por descuido una oreja al siervo del Sumo Sacerdote. Eso es ironía en grado intenso. Si los demás evangelistas nos presentan a uno de los discípulos dando el golpe con la espada, lo hacen seguramente para disculpar a los discípulos (Mt 26, 51; Lc 22, 49; Jn 18, 10)».

Las razones que esgrime este autor nos parecen poco convincentes. No vemos la ironía del hecho por ninguna parte, y Marcos no da la impresión de «que por descuido» se cortara la oreja, sino que el evangelista dice claramente que un seguidor de Jesús desenvainó la espada y le cortó la oreja nada menos que a un personaje significado de los guardias. Respecto a que el pasaje sirviera como exculpación a los discípulos por su cobardía puede aceptarse en el caso de Mateo y Lucas, pero no en el de Marcos que es el primero en recoger la agresión. Ya hemos apuntado la dura opinión que Marcos tenía sobre los discípulos de Jesús. El evangelista llega a insinuar que los apóstoles no eran mucho mejores que Judas (Schillebeeckx, 1981:296). Precisamente las tres futuras columnas de la Iglesia de Jerusalén, Pedro, Santiago y Juan se duermen durante la vigilia, en medio de la tribulación de Jesús (14, 32-42). Sigue luego la traición de Judas (14, 43-52) y la huida de todos los discípulos (14, 50) para finalizar este episodio con la negación de Pedro (14, 66-72). Sin embargo, es Marcos el que narra la anécdota de la espada. Parece pues muy poco probable que el evangelista lo hiciera con ánimo exculpatorio.

Nunca sabremos con certidumbre cómo se desarrolló la escena. Da la impresión de que en el relato primigenio los trasmisores del mismo qui-

sieron resaltar algunos rasgos del suceso que resultaban fundamentales para ellos. El primero sería el elemento de imprevisión, de sorpresa que llevó consigo el drama del arresto. El otro sería la exaltación y soledad del principal protagonista frente a la debilidad colectiva del conjunto de sus seguidores.

En el relato evangélico sólo Jesús es consciente de lo que va a suceder y de la gravedad del acontecimiento. Los discípulos, despreocupadamente, a pesar de estar advertidos, se duermen y no vigilan. La figura del traidor facilita la sorpresa, al tiempo que evidencia la fragilidad entre los adeptos. El momento culminante se produce con la confrontación violenta a la que pone fin el mismo Jesús con unas palabras que en el caso de Marcos hacen referencia al cumplimiento de las escrituras y en los de Mateo y Lucas se añaden otras sobre la renuncia a la violencia. La secuencia última la compone la desbandada general y la misma negación de Pedro. Así Jesús, abandonado por todos, se enfrenta en la más absoluta soledad a su destino y a su misión, que es la de entregarse en sacrificio para redimir a todos los humanos del pecado.

Sobre esta trama básica, que pudo estar en el origen de la historia del arresto, es posible que operaran distintos elementos de la tradición, además de la labor redaccional de los evangelistas. No obstante, lo fundamental del relato que era estar vigilantes para no ser sorprendidos por el mal, y el ejemplo de fortaleza que brinda Jesús frente a las debilidades humanas, permanece como el sustrato básico de todo el pasaje. La traición de Judas o la confrontación con los guardias pudieron darse realmente, o no, pero resultan accidentales, aunque también de ellas se puedan extraer conclusiones moralizantes. Pero Marcos, que es el primer redactor, no extrae ninguna de estas conclusiones a propósito de la secuencia violenta de la espada y la oreja, lo que nos lleva a preguntarnos de nuevo por qué incluyó esa escena.

Es muy posible que el grupo de Jesús y sus seguidores fueran sorprendidos en mitad de la noche por los captores. También es muy posible que se produjera un conato de resistencia armada que se resolvió muy pronto con la huida en desbandada de los discípulos. El detalle de la oreja cortada da

pie a pensar que en la lucha debió correr la sangre, aunque no sabemos en qué medida, ni de quién. En la refriega tal vez sólo se apresara a Jesús, porque los guardias centraran su interés en el caudillo del grupo, aunque tampoco podemos descartar que hubiera más detenciones que la memoria posterior habría olvidado con rapidez para realzar el papel del protagonista en el drama.

Que en los relatos canónicos y su interpretación, se diga, y se remarque, que la represión sólo se cebó en la figura de Jesús es un dato poco fiable. En buena lógica podemos suponer que, al menos durante algún tiempo, las autoridades estarían interesadas en capturar a los cómplices del que decían era el mesías. Sobre esto podemos apuntar, como un detalle curioso, que en el apócrifo *Evangelio de Pedro*, redactado hacia mediados del siglo II, aparece un fragmento en el que el mismo apóstol al que se atribuye el texto, refiriéndose a los momentos posteriores a la detención, dice: «Yo, por mi parte estaba sumido en la aflicción juntamente con mis amigos, y, heridos en lo más profundo del alma, nos manteníamos ocultos. Pues éramos hechos objeto de sus pesquisas como malhechores y como [sujetos] que pretendían incendiar el Templo» (Ev P, 26). Sin embargo, los textos evangélicos quieren focalizar el hecho del arresto en la figura singular del protagonista y obvian el papel de los discípulos. Buen ejemplo de lo que estamos diciendo es la evolución de la historia en los distintos evangelistas.

En Mateo, tras el incidente de la oreja, que recoge literalmente de Marcos, Jesús le dice al agresor, todavía anónimo, «guarda tu espada, que todos los que empuñan la espada perecerán a espada… entonces todos los discípulos le abandonaron y huyeron» (Mt 26, 52-56). En Lucas, los discípulos dudan en si deben ofrecer resistencia a los captores: «Señor, ¿sacamos la espada?». Uno de ellos, del que seguimos sin saber el nombre, más temerario que el resto, le corta la oreja «derecha» al criado del Sumo Sacerdote. Pero Jesús interviene diciendo: «¡Dejadlos!», y cura de modo milagroso la herida. En este relato los discípulos desaparecen de la narración sin que se diga tan siquiera que huyeron precipitadamente de la escena (Lc 24, 49-52). Por último, la singularización del héroe llega a su apote-

osis en el evangelio de Juan, cuando Jesús dice a quienes van a prenderle: «¿A quién buscáis?, ellos le contestaron: A Jesús de Nazaret… Por tanto, si me buscáis a mi dejad que estos se vayan» (Jn 18, 4-8). Tras estas palabras, el discípulo que empuña la espada, al que en este caso el evangelista identifica como Pedro, corta la oreja derecha al siervo, de quien también nos dice que se llamaba Malco. Así, en el cuarto evangelio, tras todo un proceso de decantación cristológica de lo que pudo ser la realidad, los discípulos ya no tienen siquiera que huir y pueden marcharse tranquilamente porque Jesús intercede por ellos para entregarse él solo como víctima del sacrificio expiatorio. No obstante, Pedro, el agresor identificado, se ve en apuros cuando algunos criados del Sumo Sacerdote creen reconocerlo, lo que le obliga a mentir para no ser objeto de represalias.

Indiscutiblemente, para los responsables del orden la detención en el Getsemaní fue una operación de policía relativamente sencilla y menos comprometida de lo que en un principio habían pensado, ya que la inconsistencia del grupo de galileos facilitó la captura. Pilatos y el Sumo Sacerdote actuaron con rapidez y energía para garantizar el pacífico desarrollo de la Pascua. Las medidas de seguridad debían extremarse ante un acontecimiento de naturaleza tan delicada como la festividad que se estaba celebrando, máxime cuando en fechas relativamente recientes esas mismas autoridades habían tenido que enfrentarse a un conato revuelta que no obstante, había sido abortada.

Este dato, que contribuiría a explicar mejor las medidas tomadas contra Jesús, nos lo brinda Marcos (15, 7) al decirnos que Pilatos tenía encarcelado a un tal Barrabás con unos sediciosos que habían cometido un asesinato en un motín. La revuelta, de ser cierta, explicaría el estado de alarma de las autoridades ante cualquier tipo de perturbación. La sedición, —que según Marcos sólo había causado una víctima— no debió ser de envergadura, pero era indicativa del descontento que debía reinar entre determinados sectores de la población. Los subversivos no debían llevar mucho tiempo presos, y esperarían ser juzgados, o simplemente condenados, por el prefecto romano que durante la festividad de la Pascua se desplazaba desde Cesárea a Jerusalén para subrayar la solemnidad de esas fechas y,

sobre todo, para salir al paso de cualquier tipo de problema de orden público que pudiera producirse.

Con esa situación como telón de fondo, la presencia en la ciudad de alguien que decía ser, —o del que algunos decían que era— el rey que los judíos esperaban, debió alertar a los romanos, y también, por supuesto, a las autoridades judías. El personaje en cuestión, que se hacía acompañar por un grupo de galileos, en los últimos días había protagonizado algunos altercados en las puertas de la ciudad y en el mismo Templo. El temor a que ese sujeto, con fama de taumaturgo, influyera en la multitud que acudía a Jerusalén sin duda precipitó la acción represiva. Lo indicado en estos casos era actuar quirúrgicamente, abortar de raíz cualquier acto que pudiera avivar la revuelta recientemente aplastada, por eso los responsables del orden no debieron dudar mucho en detener a Jesús.

Los procesos

Tras la detención de Jesús en el Getsemaní los evangelios nos sitúan ante un despliegue judicial que analizado desapasionadamente no deja de producir extrañeza. Según estos relatos, Jesús fue juzgado formalmente por al menos dos tribunales, uno judío y otro romano; así mismo compareció ante la máxima autoridad política de su Galilea natal, Herodes Antipas, que quería matarle (Lc 13, 31); y finalmente, el reo terminó siendo condenado a muerte por aclamación popular. Todo esto en menos de veinticuatro horas. Si admitimos esta historia, aunque esos juicios y pronunciamientos condenatorios fueran meras farsas, debemos reconocer que con Jesús se contemplaron, en muy poco tiempo, ciertas formalidades legales de las que no han gozado muchos líderes políticos que han sido ejecutados sin tantos trámites en un pasado muy reciente, cuando ya existía un concepto mucho más avanzado de las garantías procesales.

Realmente, de todo este convulso episodio, el único dato seguro es la ejecución de Jesús en la cruz, de lo que podemos deducir que fueron los romanos los que lo ejecutaron bajo un acusación política que más o menos

debió concretarse en: atacar la autoridad imperial y alterar orden público que el Estado romano debía garantizar. Todas las crucifixiones de las que tenemos noticia, desde la época de los procuradores hasta la guerra judía en Palestina, se hicieron por razones políticas.

Sin embargo la entidad política de Jesús, así como las prácticas represivas de la época, nos permiten dudar de que este despliegue «judicial» sea veraz. Más bien parece que todo el relato quisiera enfrentar a Jesús, como protagonista singular, con los grandes poderes terrenales de su tiempo. Así, el «justo inocente» habría comparecido ante el Sumo Sacerdote judío; ante Herodes Antipas, Tetrarca de Galilea y ante el prefecto romano Poncio Pilatos que representaba al mismo emperador, cumpliéndose lo que había dicho Pablo de Tarso antes de que se escribieran los evangelios: «los príncipes de este mundo» lo crucificaron (1 Cor 2, 8), pasaje que posiblemente se apoya en un salmo: «Se reúnen los reyes de la tierra, y los príncipes se confabulan contra el Señor y contra su Ungido» (Sal 2, 2). Por eso, todo nos hace sospechar que los procesos seguidos a Jesús sean un producto apologético del cristianismo inicial.

El proceso judío plantea numerosas dudas para ser aceptado tal y como nos lo cuentan los sinópticos, que nos hablan de una reunión del Sanedrín tras la detención de Jesús. Sin embargo el cuarto evangelio refiere que el arrestado, después de su prendimiento, simplemente compareció ante Anás, suegro de Caifás (Jn 18, 12-14, 19-24), comparecencia que termina con la conducción de Jesús a presencia de Caifás, el Sumo Sacerdote en aquel momento.

De la versión de Marcos y Mateo cuesta admitir que a medianoche, en víspera de la fiesta más importante para los judíos, tras la copiosa cena pascual, setenta principales de la ciudad de Jerusalén, presididos nada menos que por el Sumo Sacerdote, se reunieran para dirimir la suerte de un alborotador galileo al que algunos le adjudicaban el título de mesías, máxime cuando todos sabían que esta mera proclamación constituía en sí misma un delito político que sólo podían castigar los romanos. Las autoridades judías ya habían colaborado en el arresto, durante el operativo se había

podido comprobar la debilidad del grupo que acaudillaba Jesús, y en ese sentido su destino estaba sellado. Ahora sólo restaba ultimar los trámites, y en todo caso facilitar la labor de traducción, para que los romanos aplicaran un escarmiento ejemplar que sirviera de advertencia a todos.

Así mismo, respecto al pretendido proceso frente al Sanedrín, deberemos señalar que desconocemos cuál era la composición exacta y el funcionamiento de esta institución constituida como tribunal en tiempos de Jesús, ya que los datos que los estudiosos suelen barajar cuando abordan este tema se apoyan en lo que sobre el Sanedrín nos dice el libro de la Misná (Sanhedrin I, 6; Sheb II, 2) redactado mucho después de la muerte de Jesús. De ceñirnos a este texto, un crimen capital solo podría haber sido juzgado durante el día, nunca a medianoche, tampoco se habría podido ver en tiempo de fiesta como era la Pascua, y quedaba prescrito que su duración fuera al menos de dos sesiones y no solo de una. Por tanto, nada que ver con el pretendido juicio seguido a Jesús que nos narran Marcos y Mateo.

Parece ser que en aquella época el Sanedrín podía administrar justicia, pero carecía de potestad para condenar delitos políticos, por tanto si el Sanedrín se reunió para juzgar a Jesús las acusaciones que se debieron formular contra él, teóricamente, no podían contemplar la de proclamarse mesías, ya que atribuirse este título era una temeridad política frente al ocupante, pero no era una blasfemia ni un delito para la religión judía. El pretendiente mesiánico Simón bar Cochba, que dirigió la resistencia en la guerra judía de 132-135 (e. v.), fue reconocido como mesías por el rabí Akiba, así como por la mayor parte del pueblo judío, y realmente esa atribución nunca fue considerada blasfema.

Aunque admitiéramos que el Sanedrín se reunió como tribunal, lo realmente cierto es que no podemos saber nada fiable de lo que se dijo en esa famosa sesión porque, según se desprende del relato evangélico, el proceso se desarrolló a puerta cerrada y, por tanto, desconocemos quién pudo informar sobre las acusaciones, el interrogatorio, los testigos o las conclusiones del juicio. Lo que nos cuenta el evangelio de Marcos, cuyas fuentes

son más que dudosas por lo que acabamos de decir, es un relato tremendamente escueto. El tribunal no es capaz de concretar una acusación precisa contra Jesús. Los testigos que intervienen se contradicen y prestan falso testimonio sobre pretendidas amenazas formuladas por Jesús contra el Templo; entre tanto el acusado calla. Finalmente el Sumo Sacerdote le dirige una pregunta directa: «¿Eres tú el Mesías, el hijo del Bendito?». El reo responde: «Yo soy, y veréis al Hijo del hombre sentado a la diestra del Todopoderoso y que viene entre las nueves del cielo». Entonces el Sumo Sacerdote, rasgándose las vestiduras, asegura que ha blasfemado. Todos consideran a Jesús reo de muerte y comienzan a maltratarle. De madrugada, el Sanedrín en pleno conduce maniatado al reo y se lo entrega a Pilatos.

Como vemos, la condena sobreviene a raíz de una confesión de Jesús que hoy la mayoría de los autores consideran que nunca se hizo, es más, el Sumo Sacerdote tampoco debió formular la pregunta que le atribuye el evangelio. Es posible que el Sumo Sacerdote interrogara al acusado sobre si se consideraba el mesías. Es muy probable que Jesús contestase afirmativamente. Es poco creíble que en el ejercicio de su cargo, Caifás, calificara la aceptación de ese título como blasfema. Y resulta inverosímil que la más alta dignidad religiosa judía se atreviera siquiera a preguntar públicamente si el reo se consideraba el Hijo de Dios. Ese título sólo se concibe desde la profesión de fe cristiana elaborada tras la crucifixión y, en aquel momento, ni el Sumo Sacerdote ni el mismo Jesús podían imaginar semejante atribución.

La asociación de mesianismo y filiación divina debe entenderse como una declaración de la comunidad cristiana pospascual, para la que Jesús no era sólo el mesías sino también el Hijo de Dios. La pregunta evangélica que se pone en labios del Sumo Sacerdote, sólo pudo formularse en esos términos muchos años después, cuando el enfrentamiento entre la comunidad cristiana y la Sinagoga estaba ya claramente delineado. Fue en ese momento histórico posterior en el que la confesión cristiana de Jesús como el Hijo de Dios debió parecerle a la comunidad judía una blasfemia incalificable. También la respuesta que Jesús da en el evangelio debe entenderse desde el punto de vista del cristianismo inicial: «Y veréis al Hijo del

hombre sentado a la diestra del poder y venir sobre las nubes del cielo» (Mc 14, 62). En este versículo se enlazan las palabras de Daniel 7, 13 y del Salmo 110, 1, y en él late la esperanza que embargaba a las primeras comunidades cristianas, que no sólo creían en Jesús como el mesías sentado a la diestra de Dios, sino que también aguardaban su pronta venida como Hijo del hombre.

Por otra parte, la condena que el Sanedrín de Marcos habría dictado contra Jesús por blasfemia comportaba como pena (Lev 24, 16 y Sanhedrin VII, 4) la muerte por lapidación, sin embargo los miembros del tribunal que acababan de pronunciar el veredicto no emprendieron acción alguna para ejecutarla. En este punto, los autores que creen en la celebración del juicio suelen aducir que al Sanedrín se le había privado del derecho de aplicación de la pena capital y tuvieron que solicitar al prefecto romano que la ejecutara.

Es cierto que Judea, desde el año 6 (e. v.), era provincia imperial, administrada por un gobernador (*praefectus*) romano. Él era quien disponía en los asuntos judiciales de su provincia. Y suponemos que, en virtud de un mandato especial del emperador, se le habían conferido amplios poderes judiciales, incluida la aplicación de la pena de muerte, como apunta Josefo, (B. J. II, 117). Por eso, todo indica que la *potestas gladii* o pena capital se hallaba exclusivamente en manos del prefecto. No obstante, para los romanos, el concepto de blasfemia que tuvieran los judíos, y por el que el Sanedrín había condenado a Jesús, les debía resultar indiferente, ya que lo único que les preocupaba era el mantenimiento del orden. Por tanto, la acusación que había acarreado la condena no tendría ninguna validez para los que podían aplicarla.

Todas estas contradicciones y sinsentidos hacen pensar que las versiones de Lucas y Juan, que se limitan a describir un interrogatorio, se aproximan más a la verdad histórica que la hipotética celebración de un juicio judío con condena. El «interrogatorio» ante la aristocracia local es presentado en Lucas como una sesión del Sanedrín, y en Juan como comparecencia en la casa del Sumo Sacerdote. Según Lucas (22, 66-71),

la sesión del Sanedrín tiene lugar por la mañana. El objeto del interrogatorio habría sido sobre la mesianidad de Jesús. Con posterioridad se le habría llevado ante Pilatos diciéndole: «Hemos encontrado a éste alborotando a nuestro pueblo, prohibiendo pagar tributos al César y diciendo que él es el mesías rey» (Lc 23, 2). Este pasaje es probablemente el que más se aproxima a lo que pudo suceder.

En una visión retrospectiva más allá de las fuentes, parece posible que Juan y Lucas hubieran recogido una tradición más antigua, según la cual las autoridades judías se limitaron a preparar la acusación ante prefecto romano. Con el tiempo ese interrogatorio habría sido remodelado para convertirlo en un proceso regular (Gnilka, 1997:533-538)

Si el proceso judío es poco verosímil, el proceso romano contra Jesús, según el relato evangélico, entraña también numerosos interrogantes. Como en el caso anterior podríamos comenzar por dudar de que llegara a celebrarse. Ya hemos dicho que el prefecto de Judea era la suprema autoridad judicial en su provincia y encarnaba la justicia imperial. Pero también le correspondía el mando militar supremo y su tarea principal consistía en mantener la paz y el orden. Esto le confería una serie de atribuciones coercitivas que le daban una autoridad casi ilimitada sobre los que no eran ciudadanos romanos, como sucedía en el caso de Jesús. La coerción significaba sencillamente la capacidad para aplicar castigos a las personas consideradas peligrosas. Ya que para los romanos prevalecía el principio de: «La salvación del pueblo (romano) es la ley suprema». Por eso, en el ejercicio de la coerción, se podía actuar de manera discrecional al margen del derecho penal.

En el caso que nos ocupa, la acusación que pesaba sobre Jesús lo convertía en un sedicioso, equiparable en cuanto a la naturaleza del delito a uno de tantos «bandidos» como los que infestaban los caminos del país. A estos criminales los romanos los podían crucificar sin más cuando los capturaban. La crucifixión era, en aquella época, una pena de muerte romana que tenía un carácter infamante. No podía imponerse a ciudadanos romanos y estaba reservada a esos «bandidos» rebeldes que se atre-

vían a desafiar el poder de Roma. En este sentido, debemos recordar que según la tradición Jesús fue ajusticiado entre dos de estos «bandidos» (Mc 15, 27), o lo que es lo mismo, entre dos sediciosos enfrentados al dominio imperial.

Este tipo de malhechores, incluso desde la perspectiva técnico-jurídica del propio Estado romano, no eran ni fueron considerados nunca unos delincuentes comunes. Existía una definición específica para los «bandidos» que los situaba en una categoría a medio camino entre las personas incluidas en el radio de acción del derecho y los enemigos del Estado. Eran, literalmente, unos «fuera de la ley». El propio derecho romano refleja en general esta idea. Niega al bandido todos los derechos jurídicos del ciudadano, incluso los concedidos al reo de un crimen... Es decir, el bandido es una no persona (Shaw, 1984:22-23).

Consideradas así las cosas, Pilatos bien pudo ejecutar a Jesús sin atenerse a formalidades, aplicándole en cierto modo la «ley marcial» que regía permanentemente frente al peligro subversivo. A fin de cuentas el galileo al proclamarse el mesías se presentaba ante los ojos del ocupante como el cabecilla de todos esos rebeldes o bandidos que no acataban la autoridad de Roma.

No obstante, ese título que Jesús se otorgaba, o que le otorgaban muchos de sus seguidores, tal vez atrajera la atención del prefecto y decidiera ver su caso en audiencia. Si Jesús fue presentado ante Pilatos como «pretendiente de rey», se le pudieron atribuir dos delitos estrechamente relacionados: *perduellio* (de *duellum = bellum*), es decir, instigador de la guerra, y de *crimen laesae maiestatis populi romani*, es decir, daño al prestigio del pueblo romano y de sus mandatarios. Como en aquella época aumentaron los procesos por «lesa majestad» (Tácito, *Anales*. II, 50; 3, 38; Suetonio, *Vida... Tiberio*, 58), muchos suponen que Jesús fue condenado por un crimen *laesae maiestatis* en base a la *Lex Iulia maiestatis*. Pero esto sólo pudo suceder si el prefecto romano tomó en serio el derecho. En realidad, Jesús era un provinciano irrelevante en el plano jurídico, y no un ciudadano romano. Por eso, si se celebró el juicio, todo pudo consistir en un proceso breve basado en un simple interrogatorio.

Posiblemente ese juicio rápido sí que llegó a producirse. Debemos tener en cuenta que el romano no sólo tenía que ocuparse aquella mañana del asunto de Jesús, sino también del caso de otros dos bandidos, que luego serían crucificados juntamente con él. El hecho de que Pilatos quisiera procesar independientemente al galileo muestra que el prefecto debía estar intrigado por aquél al que algunos judíos consideraban como el mesías. La identificación del sujeto, tal vez algunas preguntas, y posiblemente una confesión, sirvieron para zanjar el asunto, ya que en el caso de confesión, no hacía falta veredicto, según aquel principio jurídico que dice: *confesus est pro iudicato*.

Un dato que avala la comparecencia ante el prefecto es que los evangelios reseñan (Jn 19, 19; Mc 15, 26; Mt 27, 37; Lc 23, 38) cómo fue el propio Pilatos quien ordenó que se colocara sobre la cruz, un cartel o *títulus* indicando cuál era el delito que había cometido el ajusticiado: «Rey de los judíos». Esto quiere decir que Jesús fue ejecutado por la autoridad romana como rebelde que pretendía arrogarse la dignidad real de mesías. La historicidad del *titulus crucis* también es discutida; pero tenemos numerosas referencias que era una práctica habitual dar a conocer en un rótulo la causa de la pena impuesta (Suetonio, *Vida... Calígula*, 32, 2; *Domiciano*, 10, 1; Dión Casio, *Hist. Rom*. 54, 3, 7). Por otra parte, el *titulus crucis* evangélico está formulado desde una perspectiva romana. Los judíos que hacen mofa de Jesús no dicen «rey de los judíos» (Mc 15, 26), sino «Cristo, el rey de Israel» (Mc 15, 32). La comunidad pospascual tampoco pudo tener interés alguno en inventar la anécdota del *títulos*, ya que una pretensión regia de Jesús en sentido político le creaba dificultades (Hch 17, 7).

Este trámite judicial en el que Pilatos debió condenar a Jesús se convierte en los textos evangélicos en un relato exculpatorio del Imperio romano y en una condena universal al pueblo judío. El objetivo apologético que perseguiría esta narración era doble. Por un lado, convencer a los funcionarios romanos de que la profesión de fe cristiana no era algo contrario a las instituciones imperiales, ya que inculpar a un prefecto de la muerte de Jesús era un grave obstáculo para la difusión del cristianismo por todas las provincias del Imperio. Por otro lado, hacer recaer la culpa sobre los judí-

os contribuía a deslindar la nueva doctrina cristiana de su matriz original, liberando a muchas comunidades de cristianos gentiles del estricto cumplimiento de la Ley mosáica. Estos propósitos ocultos quedan desvelados en los papeles que desempeñan en el drama del juicio romano de la pasión, tanto Pilatos como las vociferantes turbas de judíos.

Sabemos más de Poncio Pilatos por fuentes externas que de ninguna otra persona de las que figuran en los evangelios. Este funcionario romano aparece citado en las obras del judío alejandrino Filón, cuando el escritor menciona una carta remitida por Agripa I en la que se habla del prefecto. En esa cita se describe a Pilatos como: «un hombre de una disposición inflexible, dura y obcecada»; y también se le acusa de crueldad, revanchismo y avaricia (Filón, *Legatio ad Gaium*, 38).

El intelectual alejandrino explica que Pilatos temía que los dignatarios judíos enviasen una delegación a Tiberio que denunciase sus arbitrariedades, su insolencia, su rapacidad y su tendencia a la crueldad, que le movió en numerosos casos a ordenar la ejecución de individuos sin juicio previo. Por su parte, Josefo completa este retrato al informarnos de varias actuaciones represivas que protagonizó Pilatos durante su mandato en Judea, incluyendo la conducta cruel del romano con los samaritanos, pueblo por el que Josefo no sentía ninguna simpatía. Así mismo, hay un pasaje del Nuevo Testamento que ratifica el retrato que hacen Filón y Josefo sobre el carácter de Pilatos.

En este pasaje, Lucas (13, 1-2) nos dice del romano que en una ocasión cometió el acto de «mezclar la sangre de los galileos con sus sacrificios», o lo que es lo mismo, que mandó reprimir brutalmente a unos galileos que se hallaban en el Templo de Jerusalén, sin llegar a explicar cuáles fueron las causas o las circunstancias de tal hecho. La alusión de Lucas queda aislada. El pasaje se deriva, evidentemente, de una fuente (o tradición) que no se ha conservado en su totalidad original ni se ha mantenido en su primitivo contexto, pero lo significativo es que hubiera seguidores de Jesús que conservasen un recuerdo de la crueldad del gobernador y lo pudieran transmitir para que posteriormente sirviera de información al tercer evangelista.

Más allá de cualquier opinión, cristiana o no, lo que sabemos es que Pilatos fue nombrado en el año 26 (e. v.) procurador, o mejor dicho prefecto de Judea por el emperador Tiberio, o más probablemente por el favorito de éste, Sejano. Su apellido ha dado lugar a muchas especulaciones. Según algunos, sería hijo de un militar que habría merecido como centurión de mayor grado la distinción honorífica de portar el *pilus prior* (*primipile*) de la primera cohorte en una legión. A veces se identifica a éste como un tal Marco Poncio que participó en la campaña contra los cántabros (26 a 19 e. v.) bajo el reinado de Augusto. En cualquier caso, todos los procuradores de Judea eran caballeros, es decir del escalón de la aristocracia romana inmediatamente inferior al rango senatorial. Nuestro conocimiento de la carrera de otros *equites* o caballeros romanos nos permite suponer que Pilatos habría tenido distintos destinos militares antes de ostentar la prefectura de Judea. Su mandato fue relativamente largo, lo que nos indica una cierta eficacia en el desempeño de sus funciones. Como otros virreyes coloniales en épocas posteriores, Pilatos debió intentar conjugar la modernización de los pueblos bajo su gobierno con la mano dura en el control político de los territorios que administraba.

Es comprensible que el recuerdo que dejara para las elites cultas judías, como Filón o Josefo, fuera el de un déspota tiránico empeñado en doblegar las absurdas costumbres de aquellos bárbaros teócratas. No obstante, iniciativas como la de construir un nuevo acueducto que surtiera de agua a Jerusalén, aunque fuera a costa del tesoro del Templo, sugieren que no debió ser el peor gobernador que tuvo Judea. Sin embargo una de sus actuaciones represivas supuso que fuera depuesto, a petición de su superior Vitelio, gobernador de Siria, en el año 36 por orden de Tiberio. El motivo de la deposición fue la brutalidad con que el prefecto hizo aplastar una manifestación de un profeta de señales en la región de Samaria. Roma debió considerar que el cargo requería en aquel momento a otro mandatario más tolerante para con la mentalidad de la población, aunque no se descarta que Pilatos fuera víctima de las intrigas palaciegas en las postrimerías del reinado de Tiberio. De la suerte que corrió, nada más se sabe. Cuando regresó a Roma, acababa de fallecer Tiberio y la leyenda nos dice que Pilatos fue desterrado a Vienne, en las Galias.

Ante este personaje, resuelto y de firme carácter, debió comparecer Jesús. Pero la estampa que de su encuentro nos brindan los evangelios resulta incomprensible, ya que en ella aparece un Pilatos vacilante ante la presión de las masas judías que sólo buscan la muerte del reo.

Marcos es el primero en describir a Pilatos como una autoridad provincial débil, pero bien intencionada. La debilidad que el evangelista le atribuye debe quedar descartada por todas las referencias que poseemos sobre la manera de obrar del prefecto. Pilatos no era un gobernante que consintiera presiones de un populacho sometido a sus órdenes. Respecto a su benevolencia el supuesto resulta también absurdo. Jesús estaba siendo juzgado por el delito de sedición y no tiene ningún sentido creer que el romano pudiera mostrarse indulgente con alguien que cuestionaba frontalmente el dominio del Imperio sobre el territorio que él mismo debía administrar.

Sin embargo este esquema elaborado por Marcos es el que servirá de modelo para el resto de los evangelistas. En Mateo aparecen rasgos legendarios, como el sueño que tiene la esposa de Pilatos, en el que esa mujer, que la leyenda dice se llamaba Claudia, o Prócula, le manda decir a su marido: «No te metas con ese justo, porque esta noche he tenido pesadillas horribles por su causa» (Mt 27, 19). El procurador podrá dictar una sentencia injusta, pero su esposa, una gentil clarividente, le advierte del crimen que va a consentir. Para subrayar la inocencia de Pilatos, Mateo hace que el prefecto se lave las manos (Mt 27, 24). Con este gesto ritual, practicado por los judíos y no por los romanos, se nos quiere indicar claramente que Pilatos no participó en la condena. No obstante, lo más destacado del relato mateano es el énfasis que el evangelista pone en remarcar la culpa colectiva del pueblo judío. Según Mateo, el pueblo, en un acceso de frenesí autoincriminador, invoca sobre sí el castigo por la muerte de Jesús: «Todo el pueblo respondió: ¡Nosotros y nuestros hijos nos hacemos responsables de esta muerte!» (27, 25).

En Lucas podemos apreciar dos fuentes en el tratamiento del tema, por un lado el evangelio de Marcos, que Lucas reelabora, y por otro algunas tradiciones distintas que le permiten introducir elementos novedosos,

como es la intervención de Herodes Antipas en el proceso. El interrogatorio a Jesús sin un pronunciamiento claro por parte del tetrarca y la devolución de la víctima a Pilatos (Lc 23, 11) sirve para subrayar la actitud amistosa del prefecto hacia reo (Lc 23, 13-15). Para mayor abundamiento, el Pilatos de Lucas trata a Jesús según las costumbres legales romanas. En una carta de Plinio el joven sobre los cristianos, nos enteramos de que aquellos que no se defendían frente a las acusaciones —como el Jesús del tercer evangelio— el tribunal les concedía hasta tres oportunidades para cambiar de idea. Por eso el Pilatos lucasiano pronuncia por tres veces consecutivas la inocencia de Jesús (Lc 23 13-22) ante el enardecido populacho judío que sigue pidiendo su condena. Por último, en el cuarto evangelio, Pilatos no sólo ve como inocente a Jesús sino que se le llega a atribuir al romano una especie de conciencia nebulosa del carácter divino del reo que tiene ante sí (Jn 19, 8).

El Pilatos de los evangelios, en su afán por salvar a Jesús, apela a una costumbre que, según se nos cuenta, suponía liberar a un reo con motivo de la Pascua. La existencia de esta práctica no encuentra refrendo en ningún escrito de la época. Pero autores actuales, que quieren dar validez a este supuesto, citan para justificarlo un pasaje de la Misná, obviando que es una obra escrita mucho tiempo después. Además este argumento es muy débil, dado que parece muy improbable que una costumbre judía de semejante naturaleza fuera respetada por el ocupante romano, esto sin entrar a considerar si ese pretendido indulto consistía en dejar en libertad al preso o simplemente concederle temporalmente el régimen abierto para que pudiera participar en la cena pascual.

No obstante, estas imprecisiones no arredran a los evangelistas que nos narran cómo Pilatos teniendo en su poder a un malhechor llamado Barrabás, lo presentó al pueblo creyendo que, si se le daba a escoger entre indultar a Jesús o a Barrabás, el pueblo preferiría perdonar al primero y no al bandido: «Así que viéndolos reunidos les preguntó Pilatos: ¿A quién queréis que os suelte: a Barrabás o a Jesús, el llamado Mesías?» (Mt 27, 17). Pero el prefecto se engaña al plantear la elección ya que el populacho judío prefirió la libertad de Barrabás:

«Pero ellos gritaron más fuerte, diciendo: ¡Crucifícalo! (Mt 27, 23)
Entonces empezaron a gritar todos a una: ¡Mata a éste y suéltanos a Barrabas!» (Lc 23, 18)
«¿Queréis que deje en libertad al rey de los judíos? Y en medio de un gran clamor, gritaban: ¡No a ése, no! Deja en libertad a Barrabás!» (Jn 18, 39-40)

Por muy inverosímil que parezca esta historia, la figura de Barrabás ha dado origen a numerosas especulaciones. Tal vez, la más original de todas es aquella que quiere ver en Barrabas un desdoblamiento de la propia figura de Jesús.

Barrabás no significa más que «hijo del padre»; es decir que ni siquiera es un nombre propio. En el texto griego original de algunos manuscritos como el Siríaco Sinaítico o el Codice Koridethi, se le da a este personaje el nombre de Jesús Barrabás, dato que corroboró Orígenes en el siglo III. Esta coincidencia ha dado pie a pensar que Jesús Barrabás y nuestro Jesús, sólo llegaron a ser dos personas distintas algunos decenios después, y que el uno y el otro son en realidad el mismo. En esa elaboración posterior, Jesús «Bar-Abbas», alias Jesús «Hijo del Padre», se habría escindido en dos personas, y la muchedumbre llorosa se convertiría en la sanguinaria plebe judía, todo ello con el fin de divulgar los evangelios de tal manera que no se ofendiesen las autoridades romanas, y asimismo para ocultar el hecho de que Jesús había sido en realidad un galileo a quien los romanos habían ajusticiado por alborotador.

Si se admite esta interpretación, entonces los judíos que exigieron la liberación de Barrabás no pedían la ejecución de Jesús sino su absolución, lo que se podría comprender al tratarse de un profeta que sólo unos días antes había sido recibido con júbilo por el pueblo, y también en el caso de un judío apresado por los romanos bajo el cargo de sedición y en espera de ser ejecutado. Entonces parecería más lógico que, cuando la petición fue denegada y Jesús conducido al lugar de su crucifixión, le siguiese una, «gran muchedumbre de pueblo y de mujeres, las cuales se deshacían en llantos y le plañían» (Lc 23, 27). En otro caso no se entiende por qué las gentes del pueblo lamentaban el suplicio que ellas mismas habían exigido.

Cualquier interpretación que se quiera dar a la historia resulta inverosímil. No podemos imaginar a Pilatos como débil y dubitativo, y mucho menos lo podemos concebir como un personaje influenciable por la actitud de un populacho al que despreciaba. Una manifestación de clamor popular como la que nos narran los evangelios, —pidiera la libertad de Barrabás o la de Jesús-Barrabás— no habría sido tolerada por el romano y mucho menos habría podido influir en su veredicto.

La leyenda de Barrabás como encarnación de un zelota sedicioso enemigo de Roma no es sino una interpretación simbólica sobre la muerte de Jesús y la destrucción de Jerusalén que hicieron los cristianos tiempo después. Para el cristianismo inicial, posterior al año 70 (e. v.), el pueblo judío habría preferido a Barrabás, o lo que es lo mismo rebelarse contra Roma, que a Jesús y su mensaje pacífico. Esta elección habría acarreado la desgracia del pueblo judío, ya que la destrucción de la ciudad santa sería el merecido castigo por haber crucificado al auténtico mesías.

Con la introducción de esta fábula en el relato evangélico la exculpación de Pilatos, y con él la del Imperio Romano, sería total, de ahí que durante muchos años la figura de Pilatos para el cristianismo inicial bordeara la santidad. Según el apócrifo *Evangelio de Pedro*, no fue Pilatos sino Herodes el que pronunció la sentencia sobre Jesús. Mientras Pilatos se lava las manos y recalca de esta manera que no quiere ser culpable de esa muerte, Herodes ordena que se ejecute su sentencia. Una carta espuria, datada en el s. II, hace a Pilatos autor de una comunicación al emperador Claudio en la que describe con detalle los infructuosos intentos que había desplegado por salvar la vida de Jesús.

Si en todos estos textos Pilatos es exonerado de culpa, Tertuliano llega a decir que el romano se había hecho secretamente cristiano (*Apologeticum* 21, 24) y menciona un despacho oficial en el que el prefecto habría sugerido al emperador que Jesús fuera incluido en el Panteón. La leyenda cristiana sobre Pilatos posibilitó que se le considerara incluso como mártir, ya que al final de su vida habría muerto por Cristo. La fama del Pilatos cristiano

alcanzó su cénit al ser proclamado santo por la iglesia monofisita copta, que aún lo venera como tal.

Pero el Edicto de Milán (312 e. v.), promulgado por el emperador Constantino, puso fin a esta carrera gloriosa. Legalizado el cristianismo, la Iglesia pudo prescindir de la figura de Pilatos como imagen de esa Roma compresiva que no había hallado «culpa en ese hombre» llamado Jesús, indicando así implícitamente que la profesión de fe cristiana no era una creencia subversiva desde el punto de vista de la razón de Estado. Así pues, el proceso exculpatorio de Pilatos, que se había iniciado antes de los evangelios, concluyó después de la batalla de Ponte Milvio, que llevó al poder a Constantino; fue entonces cuando dejaron de existir las motivaciones que inducían a presentar al gobernador como el representante de una Roma capaz de aceptar el cristianismo.

Así, el triunfo de la Iglesia precipitó a Pilatos a los infiernos y la leyenda sobre este personaje cobró otro sesgo. En la nueva mistificación, Pilatos se suicidaba o había sido ejecutado por el emperador como castigo de su inicuo comportamiento con Jesús. Los demonios habrían rodeado multitudinariamente el cadáver de Pilatos dando gritos pavorosos y lo habrían trasladado desde Roma a Vienne, por el Ródano, pero las aguas del río rehusaron recibirlo, comenzaron a hervir y acabaron por lanzarlo a la orilla. Transportado luego a Lausana, al lago de Ginebra, o a Lucerna, al lago del mismo nombre, los habitantes de estas zonas no pudieron sufrir la proximidad del cuerpo del desgraciado prefecto y para conjurar esta carga decidieron poner su nombre a un monte próximo, el Monte de Pilatos (Pilatusberg), que se alza en los alrededores del lago Lucerna.

La tornadiza fama del pobre prefecto realmente está vinculada a una sentencia que dictó sin llegar a presentir nunca que al hacerlo su nombre pasaría a la historia con una proyección que jamás pudo imaginar, ya que Pilatos mandó crucificar a Jesús en una condena rutinaria, condena que sirvió para escribir el último capítulo de la pasión.

La ejecución

Los pasajes evangélicos relativos a la ejecución de Jesús son en su mayor parte muy poco fiables desde la veracidad histórica. Muchos de los detalles que nos refieren fueron elaborados años después buscando el cumplimiento de antiguas profecías, y ajustando el relato a lo que ya habían anunciado las escrituras. Por tanto, podemos imaginar cómo fue la crucifixión a través de lo que sabemos sobre este suplicio por textos literarios y por algún hallazgo arqueológico, pero no podemos precisar nada concreto sobre cómo pudo ser en el caso de Jesús.

La palabra *crux* tenía en latín un sentido más amplio que nuestra palabra cruz, que siempre hace pensar en dos barras «cruzadas». La *crux* latina podía ser una simple estaca: *tibulum* o *stipes*, que sólo se unía en un segundo tiempo con el palo horizontal, al que se denominaba *patibulum*. Hemos de tener en cuenta que en el origen la palabra *crux* designaba el timón del carro, al cual se sujetaba a la víctima con las manos atadas por detrás del leño. Ésta era la *crux simplex*. Pero más frecuentemente, el instrumento de suplicio implicaba esa segunda viga, el *patíbulum*, colocada en lo alto de la vertical. Entonces aparecía la *crux summissa* o *commissa*, en forma de T mayúscula. Cuando el travesaño horizontal cortaba al vertical a una determinada altura, surgía la *crux capitata* o *inmissa*, que es nuestra cruz tradicional. También existía la *crux decussata*, de dos montantes iguales y oblicuos como una X, que nosotros llamamos «cruz de San Andrés».

En este instrumento, el palo vertical no era totalmente liso, sino que hacia su mitad sobresalía un tosco y robusto madero llamado en latín *sedile*, en el que se apoyaba a horcajadas el cuerpo del crucificado. Tal sostén era necesario, porque si no habría sido materialmente imposible que el cuerpo de la víctima se mantuviera colgado, ya que el peso habría hecho que se desgarrasen las manos si estaban clavadas.

Como lugar de la ejecución se escogía uno muy visible y frecuentado, porque se contaba con el efecto ejemplar que el espectáculo debía producir en los esclavos y en otros abyectos individuos merecedores de la cruz.

Se elegía, pues, lugares de mucho tránsito, extramuros de la ciudad, pero muy cerca de alguna de sus puertas. En esa localización solía estar plantando en tierra el palo vertical o *stipes*, aún falto del horizontal. El palo vertical no era ordinariamente muy alto, y en muchos casos los pies del condenado solían distar del suelo sólo algunos centímetros.

El suplicio comenzaba con la flagelación que era parte integrante de la pena de crucifixión. La flagelación era una pena que únicamente se podía aplicar a «peregrinos», es decir, a personas que no poseían la ciudadanía romana. Los soldados utilizaban para la flagelación, el *horribile flagellum*, un látigo de cuero, provisto a menudo de huesos ensartados o de bolitas de plomo o con una púa en su extremidad. Al que había que azotar se le despojaba de sus vestidos y se le arrojaba al suelo o se le ataba a una columna. El número de azotes se dejaba a discreción de los verdugos.

Tras infligir este castigo se iniciaba el camino al lugar de la ejecución. Un centurión, designado como *exactor mortis*, se ponía al frente de la columna, que tenía un número variable de soldados, cuatro como mínimo (*quaternio*). A la espalda del condenado se ponía, y a veces se ataba, el palo horizontal de la cruz (*patibulum*). Un ministro de la justicia llevaba ante él una tablilla (*titulus*) en la que iba escrito en caracteres bien visibles el delito motivador de la sentencia. En ocasiones, la tablilla pendía del cuello del condenado. Camino del lugar del suplicio, el cortejo pasaba preferentemente por las calles más frecuentadas y populosas. Aquel desfile público debía servir de escarmiento para disuadir a quienes lo contemplasen. A lo largo del camino, el reo recibía toda clase de escarnios por parte del populacho.

Ya en el lugar indicado se desnudaba al reo, y los soldados del pelotón se apropiaban de sus vestiduras. Las ropas de los martirizados pertenecían a los verdugos; eran los *pannicularia*. Un decreto de Adriano, recogido en el *Digesto*, les reconocía este derecho. Ese derecho se mantuvo vivo durante siglos, por ejemplo en Francia hasta la época napoleónica. Una vez desnudo, el condenado era tendido en tierra con el rostro hacia arriba, de modo que tuviese bajo la espalda y los brazos abiertos el palo horizontal de la cruz que había llevado él mismo. En tal posición, las manos

eran clavadas o atadas al palo. Ejecutada esta primera etapa, el reo era alzado, ajustándose el *patibulum* sobre el palo vertical, y colocando el cuerpo a horcajadas sobre el *sedile*. Por último se clavaban los pies. Para esto, naturalmente, se empleaban dos clavos, ya que los pies, a causa de la postura del reo a horcajadas del *sedile*, terminaban hallándose casi a ambos lados del madero vertical.

En un hallazgo arqueológico realizado en 1968 se encontraron los restos óseos de un crucificado. El hueso del talón derecho había sido traspasado por un clavo de unos once centímetros, a cuya cabeza seguía enganchada una tablita de madera de olivo. Al desgraciado le habían abierto las piernas y se las habían sujetado a los lados del palo vertical de la cruz, mientras que la tablita se la habían clavado a la parte exterior del talón para que no pudiera sacar el pie por la pequeña cabeza del clavo, aun a costa de desgarrárselo. Pero el clavo se había torcido al ser fijado a la madera nudosa de la cruz y no pudo ser retirado del pie del cadáver. Fue preciso por tanto arrancar un pedazo de la cruz de modo que pie, clavo y tablita de madera permanecieron unidos cuando el cuerpo fue desclavado y depositado en el osario.

Como en el caso de estos restos no había pruebas de trauma violento en el antebrazo ni en el metacarpo de la mano, cabe suponer que la víctima fue atada a los brazos de la cruz, en vez de ser clavado a ellos, como la imaginación popular cree que se hacía con los crucificados. Tampoco le habían quebrado las piernas para acelerar su muerte. Sin este golpe de gracia, la víctima tenía una agonía lenta y dolorosa y moría por asfixia, cuando los músculos del diafragma no aguantaban más y ya no podía respirar.

Los evangelios nos narran algunos de estos momentos y añaden otros detalles sobre la crucifixión de Jesús, pero todos ellos responden más al cumplimiento de antiguas profecías que a lo que pudo realmente ser el martirio, del que pocas cosas seguras podemos decir.

Muy posiblemente Jesús debió ser flagelado. Ya a los pies de la cruz, Marcos (15, 23) nos dice que se le ofreció una bebida embriagante a base de mirra y vino que calmara sus dolores. Este dato se justificaría histórica-

mente si aceptamos que en Jerusalén había mujeres que se encargaban de prestar este servicio según una vieja costumbre: «Dad licores fuertes a quien va a perecer», decía un Proverbio (30, 6). Pero los romanos, que eran los ejecutores, no conocían tal costumbre. No obstante, el Jesús evangélico, se negó a aceptar la bebida.

Después, se habría despojado a Jesús de sus vestiduras, apropiándoselas los verdugos. Aunque el relato de la pasión añade el detalle del reparto de las ropas con palabras tomadas del Salmo 22, 19: «Y se repartieron sus vestidos, echándolos a suertes, para ver qué se llevaba cada uno» (Mc 15, 24). Posteriormente el reo debió ser clavado o atado al *patibulum*, sin que podamos precisar de modo seguro cómo se realizó esta operación. Los evangelios nos hablan de clavos pero lo hacen para ajustarse al Salmo profético (22, 17), que anunciaba «taladran mis manos y mis pies». Una vez izado el cuerpo es posible que algunos de los espectadores se dedicaran a escarnecer al desgraciado. El relato evangélico encontró en el mismo salmo justificación a esta hipótesis. Los gritos de «Sálvate a ti mismo! ¡Baja de la cruz!» (Mt 27, 40; Mc 15, 29; Lc 23, 37) son de nuevo un remedo de algunos versículos de ese Salmo veintidós: «Todos los que me ven se ríen de mí, tuercen la boca, menean la cabeza: «Se encomendó al Señor, ¡pues que él lo libre, que lo salve, si es que lo ama!» (Sal 22, 7, 9).

Como se puede apreciar diferentes salmos inspiraron muchos detalles de la crucifixión evangélica e incluso algunas de las últimas palabras que se le atribuyen a Jesús. Así la queja de: «¡Tengo sed!» y el gesto del soldado que acerca a los labios del moribundo una esponja empapada en vinagre vendría determinada por el Salmo sesenta y nueve: «En mi sed me saciaron con vinagre...» (Sal 69, 22). La misma crucifixión entre dos «bandidos» podría responder a un versículo de Isaías (53, 12) en el que se dice: «entre delincuentes fue contado». Cuando Juan (19, 34) dice que un soldado le atravesó el costado con su lanza y de la herida brotó sangre y agua se estaría cumpliendo una profecía de Zacarías (12, 10). Pero, sin duda, fue el Salmo 22, llamado «Salmo de la Pasión», el que mejor sirvió a este fin. Del comienzo del mismo se extrajeron las enigmáticas últimas palabras que pronuncia el Jesús de Marcos: «¡Dios mío, Dios mío! ¿Por qué me has abandonado?».

Lo llamativo de la exclamación de Marcos viene dado porque el evangelista utiliza en esta frase el arameo (*Elohi, Elohi, lamá shabaqtani?*) y no el griego en el que está escrito el resto del texto. Algunos autores han querido ver en este dato una mayor autenticidad en la expresión que en el resto de las atribuidas al Jesús crucificado. La hipótesis partiría de admitir que el relato en el que se apoyó el evangelista habría sido recibido directamente del entorno palestino procedente de una tradición muy primitiva y, por tanto, recogería de modo más veraz un testimonio real. Este argumento no está falto de lógica pero debe ser tomado con cautela ya que no sabemos qué testigos pudieron oír y transmitir estas últimas palabras. No obstante, hemos de reconocer que la expresión en sí misma no tiene cabida en ningún tipo de dogmática cristiana, lo que vendría a avalar su autenticidad. Podríamos suponer que Jesús habría esperado un milagro hasta el último momento, milagro que ciertamente no se produjo, arrancando en él estas palabras de desesperación (Ben-Chorin, 2003:197).

El Jesús crucificado tuvo una agonía corta, «desde la hora sexta hasta la nona» (Lc, 23, 44; Mc, 15, 33; Mt, 27, 45). Resulta imposible determinar cuánto tiempo podía aguantar un desgraciado en la cruz, podemos suponer, dependiendo de una serie de factores, que podía variar entre varias horas y algunos días. Sin embargo, Séneca consideraba que siempre suponía una prolongada y dolorosa agonía.

En el momento de la muerte el relato evangélico introduce toda una serie de motivos puramente novelísticos de naturaleza portentosa (*terata*). Los tres Sinópticos refieren que en el mismo instante en que Jesús expiró, el cielo se oscureció, se rasgó el velo del Templo, tembló la tierra y se rajaron las rocas, y hubo apariciones de muertos escapados de los sepulcros. Estos fenómenos fantásticos pueden ser de origen judeocristiano o helenístico-cristiano. El judaísmo narraba sucesos portentosos que se habían producido con ocasión de la muerte de rabinos. También existen paralelos de este tipo de historias procedentes del helenismo. Aunque en alguno de estos extraños portentos seguimos observando la influencia de profecías pretéritas. Así el oscurecimiento del sol, por lo demás fenómeno muy frecuente por diferentes causas, sería el cumplimiento de una profecía de Amós:

«Sucederá en esa fecha —dice el Señor, el Eterno—, que ordenaré al sol que se ponga a mediodía y envolveré en tinieblas a la tierra en pleno día» (Am 8, 9).

En el caso de los crucificados, el cuerpo del reo, aunque hubiera muerto, quedaba colgado durante días. Petronio, en *El Satiricón* (111-112), cuenta cómo la vigilancia sobre los ejecutados podía prolongarse a lo largo de varias jornadas, ya que, como nos dice Lucio Apuleyo (123-170 e. v.), la finalidad del castigo era que los perros y buitres devoraran el cadáver (*Asino Aureo* 4, 32). Hacía falta un especial acto de clemencia por parte de las autoridades para que se accediese a entregar un cadáver, con el fin de que se le diera sepultura. Una petición en este sentido solían formularla casi siempre los parientes, y en el caso de *perduellio*, era muy difícil lograr esta autorización.

Sin embargo en Judea las cosas podían ser distintas. Dar sepultura a los muertos estaba prescrito por la Ley y los ajusticiados no constituían ninguna excepción. La razón para que se diera sepultura rápidamente al cuerpo de estos desgraciados no era la piedad por el muerto, sino la idea, profundamente enraizada, de que un ajusticiado acarreaba males para el país y contaminaba su pureza cultual: «Su cuerpo no colgará de la estaca toda la noche, sino que ciertamente lo enterrarás el mismo día, pues el colgado es maldito de Dios. No contaminarás la tierra que Yahvéh, tu Dios, te da en heredad» (Dt 21, 23). Esta costumbre se seguía en el siglo I incluso con los crucificados, según dice Flavio Josefo: «Los judíos se preocupan tanto de las sepulturas, que aún a los que han sido condenados a la crucifixión los descuelgan y los entierran antes de la puesta del sol» (B. J. IV, 317).

Apoyándose en esta costumbre los evangelistas introducen en el relato a un enigmático personaje: José de Arimatea, que se habría encargado de reclamar el cuerpo de Jesús para darle honrosa sepultura. La figura de José de Arimatea y la secuencia del entierro son consideradas como históricas por muchos estudiosos, y Bultmann (2000:334) llega a apuntar, para avalar este supuesto, que: «difícilmente se podrá demostrar que ese relato fue proyectado con miras a la historia de Pascua». Sin embargo, distintos auto-

res no comparten esa opinión y piensan que la manera en cómo se efectúa el entierro evangélico, sí que guarda una relación con los relatos de la «tumba vacía» y la ulterior creencia en la resurrección. Por tanto debemos ver este relato como estrechamente vinculado con la fe pascual.

La figura de José de Arimatea es caracterizada inicialmente por Marcos como un «ilustre consejero [del Sanedrín], el cual también esperaba el reino de Dios» (Mc 15, 42-46). Mateo no se conforma con que José simplemente esperara el reino y lo convierte en «un hombre rico de Arimatea, discípulo de Jesús» (Mt 27, 57-60). Así nuestro personaje ha pasado de ser un simple seguidor a convertirse en «discípulo de Jesús»; y ya no hay rastro alguno de que fuera, como decía Marcos, un «ilustre consejero [del Sanedrín]», institución que, según los sinópticos, había condenado a muerte a Jesús. Lucas, que sigue a Marcos, se percata de la contradicción, y la solventa por medio de una explicación: «Un varón de nombre José, que era miembro del consejo, hombre bueno y justo, que no había dado su asentimiento a la resolución y a los actos de aquéllos, originario de Arimatea, ciudad de Judea, que esperaba el reino de Dios, se presentó a Pilatos y le pidió el cuerpo de Jesús» (Lc 23, 50-54). En el relato de Lucas, José de Arimatea es degradado de nuevo al rango de mero seguidor, aunque se le devuelve su credencial de hombre políticamente influyente. En el cuarto evangelio, el de Arimatea vuelve a ser discípulo, «aunque en secreto por temor de los judíos», según nos aclara el evangelista (Jn 19, 38-42).

¿Tenía Jesús partidarios tan influyentes en Jerusalén? La pregunta es difícil de contestar de modo tajante, y las posibles respuestas lo único que generan son nuevas preguntas. Aunque a lo largo de todo el relato evangélico, Jesús se relaciona preferentemente con las clases populares no podemos descartar que su mensaje hiciera mella en algunas personas de un medio social más elevado, como pudiera ser el que los evangelios le presuponen a José de Arimatea. Entonces surge la duda de en qué momento este personaje se dejó atraer por la prédica de Jesús o sus partidarios. Esto nos lleva a preguntarnos cómo y hasta qué punto había prendido el mensaje del galileo en el medio jerosolimitano.

¿Había viajado Jesús a Jerusalén con anterioridad a lo largo de su vida pública? Aunque las opiniones están divididas no podemos rechazar esa posibilidad. El evangelio de Juan sitúa el asalto al Templo al comienzo de su relato, pero cuesta creer que un hecho de esas características no hubiese desatado la represión de las autoridades, colocando a Jesús en una situación dificultosa para continuar predicando libremente en la ciudad. Por otra parte, si seguimos el relato de los sinópticos y al mismo tiempo admitimos que Jesús había frecuentado con anterioridad la ciudad santa, debemos preguntarnos por qué la «purificación del Templo» no se produjo en un momento anterior.

Todo nos hace pensar que Jesús actuó a lo largo de su vida pública en el medio galileo y que su visita a Jerusalén se produjo al final de la misma y en vísperas de su muerte. De admitir esto, los acontecimientos desde su «entrada triunfal» hasta su crucifixión es muy posible que se produjeran en un corto espacio de tiempo. Por tanto, las noticias que de él se tuvieran en la ciudad debían reducirse a rumores e historias sobre un taumaturgo o profeta que realizaba portentos y anunciaba la pronta llegada del reino. De ser así, cuesta creer que un personaje influyente como José de Arimatea se dejara seducir simplemente por estas noticias, al punto de convertirse en seguidor o en discípulo de Jesús. Así pues, aunque José de Ariamatea existiera realmente, podemos deducir que las actuaciones que los evangelios le atribuyen no surgieron de la devoción al maestro crucificado sino, tal vez, de una encomienda del Sanedrín para que se cumpliera el precepto del Deuteronomio relativo a que ningún cadáver quedara expuesto antes de llegar la noche.

La cristianización de José de Arimatea así como muchos detalles de la inhumación que nos narran los evangelios parecen salir al paso de posibles dudas manifestadas por los primeros cristianos sobre un «entierro deshonroso» de Jesús. A fin de cuentas estas dudas no carecerían de fundamento. Hemos de tener presente que los partidarios del crucificado habían huido y sólo algunas mujeres lo habían seguido hasta el final. Aunque entre ellas se encontrara María, su madre, jamás hubieran podido estas pobres mujeres formular tan siquiera la petición del cadáver, debido a cual era su sta-

tus en aquel medio. Por tanto, no puede extrañarnos que aparezca la duda: ¿tuvo Jesús un entierro honroso?

El esfuerzo de los textos canónicos por despejar esta angustiosa incertidumbre va in crescendo de un evangelio al siguiente. Marcos es el primero en formular que quien se encargó de todo fue un seguidor o discípulo de Jesús. Este José de Arimatea dispuso un sepulcro excavado en la roca con una piedra rodante para sellarlo. Así mismo envolvió el cadáver en un lienzo, algo habitual en todas las formas de enterramiento en el judaísmo. Sin embargo, llama la atención que, el José de Marcos, comprara esa mortaja. Esto implica que el lienzo era nuevo, detalle que podría representar una aportación introducida por el evangelista para excluir que el entierro de Jesús se realizó de cualquier manera.

En los sucesivos relatos las exequias se colorean de forma cada vez más positiva. Si Marcos decía únicamente que había sido enterrado en un sepulcro excavado en la roca, Mateo afirma que se trataba del propio sepulcro de José (Mt 27, 60); y Juan (20, 15) lo localiza incluso en un huerto, lo que debemos interpretarlo como signo de distinción (2 Re 21, 18-26). Finalmente, Mateo (27, 60), Lucas (23, 53) y Juan (19, 41) califican el sepulcro de «nuevo», con lo que se expresa la idea de una sepultura poco común, propia de alguien importante. Abundando en esta imagen, en el cuarto evangelio se combina la figura de José de Arimatea con la de Nicodemo, que aparece otras dos veces en esta misma obra. Entre ambos, nos dice el evangelista, con una mezcla de mirra y aloe de unas cien libras, fajaron el cuerpo de Jesús con vendas de lino antes de depositarlo en el sepulcro. Así Jesús habría recibido un enterramiento digno casi de un rey. No se trataba ya de una sepultura precipitada, sino de un enterramiento completo, e incluso lujoso, tal como mandaban los cánones entre las personas más adineradas e influyentes.

Como podemos apreciar el relato de Marcos ya es el primero que efectúa una modificación positiva de la figura de José de Arimatea, y el entierro se convierte cada vez más en un homenaje al finado, lo que nos hace sospechar de la veracidad de toda la historia y preguntarnos cómo fue inhumado realmente Jesús.

Presumiblemente, los judíos bajaron a Jesús de la cruz porque un crucificado muerto no debía colgar del madero durante la noche (Dt 21, 23) y porque era víspera de un día festivo (la Pascua). No podemos precisar quien realizó esta operación, aunque es posible que el Sanedrín encargara esta tarea a un tal José de Arimatea, cuyo nombre habría conservado la tradición, cristianizándolo con posterioridad. Estos personajes adinerados costeaban en ocasiones determinado tipo de servicios en bien de la comunidad.

Sobre el lugar de la sepultura de Jesús, así como sobre las características del enterramiento, no sabemos nada cierto. La hipótesis de un entierro en la tumba familiar de José de Arimatea se viene abajo ante la tendencia de las informaciones primitivas debidamente cristianizadas, que dejan traslucir un conocimiento, o un recelo, acerca de un entierro deshonroso de Jesús. Puesto que ni los discípulos ni los familiares más cercanos se ocuparon del cadáver, difícilmente podemos imaginar que fueran informados sobre el paradero del cuerpo. Al parecer, tampoco lo sabía la primera comunidad; pues, a la vista del significado de las tumbas de los santos en tiempos de Jesús se puede presuponer que, de haber conocido el lugar de este enterramiento, los primeros cristianos lo habrían venerado y habrían conservado tradiciones sobre su emplazamiento, cosa que no fue así, ya que el lugar que actualmente se conoce como el Santo Sepulcro fue identificado como tal en el año 326 (Lüdemann-Özen, 2001:38).

«Al comienzo, como corresponde a la realidad y al horror de la historia, pudieron estar los perros, y en el mejor de los casos anónimos enterradores contratados por José de Arimatea. Al final, como quiere la irrealidad apologética de los evangelios, están sus seguidores o discípulos y los finos ungüentos empapando las vendas de lino de la mortaja. No obstante, por mucha labor apologética que queramos hacer, resulta imposible ocultar lo que precisamente tanta insistencia no viene más que a desmentir. Por lo que al cuerpo de Jesús se refiere, la mañana del Domingo de Resurrección, aquellos a quienes les importaba, no sabían dónde estaba, y a los que lo sabían no les importaba lo que pudiera suceder con él» (Crossan, 1996:176).

El duelo

No sabemos dónde y cuándo resucitó Jesús en la mente de sus seguidores. Pudo resucitar en Galilea algún tiempo después de la terrible experiencia de la cruz. Si los discípulos regresaron a su región natal siguiendo la orden que les dio Jesús, pudo ser en esta tierra familiar donde nació la creencia de que su maestro no podía haber muerto sin más a manos de sus enemigos. Sabemos por casos posteriores de la resistencia a morir entre los caudillos populares en un medio agrario.[27] Es posible que fuera en el refugio de esa tierra galilea donde los seguidores de Jesús comenzaran a superar el trauma de su muerte experimentando visiones de personajes que inicialmente no eran reconocidos como el maestro, pero que posteriormente se les revelaban como la imagen misma de un Jesús resucitado.

Pudo suceder también que resucitara en el mismo Jerusalén, escenario de su suplicio, cuando el peligro de la represión que gravitó sobre sus discípulos hubiera ya pasado. Según los Hechos de los apóstoles fue en la ciudad santa donde se estructuró la primera comunidad «cristiana» y donde se recuperó, tras Pentecostés, el valor suficiente para afirmar que Jesús había vuelto de entre los muertos para después unirse temporalmente con Dios hasta su regreso definitivo cuando implantaría su reino en la tierra.

Lo cierto es que nada podemos afirmar como seguro en este sentido. La fecha de la resurrección «al tercer día» no se puede documentar históricamente. El único testimonio fehaciente es que la resurrección textual de Jesús se produjo unos veinte años después de su muerte a través de la pluma de Pablo, en la carta que dirige a los Corintios. El testimonio de Pablo en 1 Cor 15, 1-11 es el texto más antiguo en el que se menciona por primera vez la resurrección y las apariciones de Jesús resucitado. Pero Pablo, al escribir esa carta, datada habitualmente en torno al año 50 y previa al redactado de cualquier evangelio, debió apoyarse en tradiciones anteriores, aunque el de Tarso no apela inicialmente en ella a esas tradiciones para testimoniar la resurrección, sino que la justifica a través de las Escrituras: «Porque yo os transmití, en primer lugar, lo que a mi vez recibí: que Cristo murió por nuestros pecados según las Escrituras; que fue

sepultado y resucitó al tercer día según las Escrituras» (1 Cor 15, 4). Las únicas Escrituras a las que se puede referir en este versículo son aquellas a las que el cristianismo terminó por denominar Antiguo Testamento. Por tanto, el «apóstol de los gentiles», en principio, se limitó a argumentar la resurrección de Jesús en función del cumplimiento de viejas profecías, inspiradas posiblemente en el Libro de Isaías, en los Salmos y en otros escritos proféticos (Os 6, 2).

Pablo, solamente luego de apelar a los textos sagrados, como «testimonio» irrefutable, habla de las apariciones de Jesús resucitado a Pedro y otros, hasta llegar a sí mismo como sujeto de una de esas apariciones. Esta enumeración parece tener una intencionalidad muy clara como es la de asegurar la propia autoridad apostólica de Pablo al equipararse, en esa gracia, a los principales dirigentes de la primitiva comunidad cristiana de Jerusalén, como eran Pedro, el resto de los discípulos, y Santiago, el hermano de Jesús. Pero podemos presuponer que la afirmación hecha por Pablo sobre esas apariciones debía tener su origen en una tradición anterior sobre las mismas, que el apóstol se habría limitado a recoger en su carta a los Corintios. El mismo Pablo debió vivir una experiencia de similares características, que no se molesta en narrar detalladamente, aunque debemos admitir que debió tener una o varias visiones de ese Jesús que no llegó a conocer en persona. Por eso podemos legítimamente suponer que con anterioridad a él otros seguidores de Jesús, como Pedro, también hubieran «visto» de nuevo a Jesús tras su muerte.

Lüdemann-Özen, en un trabajo relativamente reciente, propone una curiosa teoría para explicar la aparición de Jesús resucitado en el caso de Pedro. Según Lüdemann esa experiencia visionaria pudo deberse a una incorrecta elaboración del duelo por parte del discípulo. Partiendo del moderno concepto de «duelo», alumbrado por la psicología contemporánea, sostiene que un elemento para la elaboración correcta del duelo es la progresiva «despedida» del muerto. Dicha «despedida» se lleva a cabo en la mente del doliente con un desvanecimiento gradual de la imagen del difunto y dura un tiempo más o menos largo según el individuo. Pero pueden darse algunos factores entre los allegados del finado que obstaculicen esa

correcta elaboración, factores tales como una muerte repentina; una relación ambivalente con el difunto, conectada con sentimientos de culpa; y una acusada relación de dependencia.

En relación con la «visión» de Pedro, cabe constatar, nos dice Lüdemann, que los tres factores entorpecedores de esa elaboración del duelo estaban presentes. La crucifixión de Jesús sucedió de forma imprevista y repentina; la relación de Pedro con Jesús era ambivalente y estaba determinada por sentimientos de culpa, ya que el discípulo había negado a Jesús hasta tres veces; mientras que la relación de profunda dependencia está fuera de toda duda y no necesita justificarse.

Considerado así, el duelo de Pedro por el difunto Jesús pudo ser un caso de elaboración incorrecta. Pedro no debió despedirse progresivamente ni dejó que la apariencia real de Jesús se desvaneciera gradualmente. Más bien pudo interrumpir bruscamente el proceso de duelo, lo que le llevó a poner en el lugar del Jesús difunto una imagen del maestro viva y fiel a la realidad material. Las subsiguientes apariciones de Cristo serían explicables, según Lüdemann, como psicosis colectivas (o bien como histeria colectiva) únicamente posibles tras la visión de Pedro, que debió operar como detonante.

La curiosa justificación que este autor cristiano da al fenómeno de la resurrección nos parece tan plausible como otras que se han apuntado sobre el asunto, no obstante debemos reconocer en ella los esfuerzos que se hacen por parte de algunos creyentes por aproximar, de modo digamos científico, sus creencias religiosas al hecho histórico. Así, para este mismo estudioso, la aparición de Jesús experimentada por Pablo no dependió de la visión de Pedro, y se puede explicar psicológicamente como superación de lo que Lüdemann llama «un latente complejo de Cristo», por haber sido Pablo su perseguidor. Esta hostilidad inicial habría conducido a Pablo a graves conflictos internos (inconscientes) que terminaron por ser superados finalmente en esa visión de Jesús.

Lo fundamental de estas tesis, y en lo que estamos de acuerdo, es considerar esas visiones como procesos psíquicos que se desarrollan sin ningu-

na intervención «sobrenatural». En esta línea Lüdemann (2001:147) afirma que «la aceptación de una resurrección de Jesús como presupuesto para explicar este fenómeno es perfectamente innecesaria. Una perspectiva de cosmovisión moderna consecuente debe decir adiós a la resurrección de Jesús como acontecimiento histórico».

Lo único que podemos calificar de histórico con seguridad es que, poco después de la muerte de Jesús, hubo en Galilea o en Jerusalén «apariciones» del resucitado. La primera visión de Pedro actuó «de forma contagiosa»; le siguieron inmediatamente otras. El círculo de los doce, fundado por Jesús durante su vida, se vio arrastrado por Pedro, lo que le llevó a «ver» igualmente a Jesús. Y, probablemente en la fiesta de las Semanas que siguió a la Pascua de la muerte de Jesús, se produjo la aparición a más de quinientos. También había mujeres entre quienes vieron a Jesús. A las objeciones y a las preguntas sobre el paradero del cadáver de Jesús se replicó enseguida que las mujeres habían encontrado la tumba vacía y, más tarde, que Jesús incluso se había aparecido a las mujeres junto a la tumba.

El grupo de los que así creían debió entrar en una nueva fase cuando se unieron a él en Jerusalén judíos de lengua griega. Esto pudo suceder ya durante la fiesta de las Semanas que siguió a la Pascua de la muerte, cuando los numerosos peregrinos presentes en Jerusalén oyeron hablar de Jesús. En todo caso, ellos extendieron el mensaje de Jesús por regiones fuera de Jerusalén y atrajeron sobre sí la atención del fariseo Saulo. Este pasó a la acción y reprimió la nueva predicación, hasta que él mismo experimentó también una visión de Jesús a las puertas de Damasco. Con este acontecimiento se alcanza un punto culminante de la fe pascual más antigua y podemos decir que con él surge en embrión lo que terminará por ser conocido como cristianismo.

IX

Epílogo paulino

El medio y la obra de Pablo

Es indudable que el cristianismo tiene un origen palestino, pero es inconcebible fuera del mundo helenístico. La idea de un mesías salvador para el pueblo de Israel surgirá de lo más profundo del pensamiento judío y de su tortuosa historia de dominación y sometimiento, pero sólo adquirirá la naturaleza con la que hoy lo concebimos en la diáspora. Lo mismo sucede con su triunfo y conversión en religión universal, que sólo puede ser comprendido en el marco de esa primera gran globalización que fue el Imperio Romano. Será entre las comunidades judías de las ciudades del Mediterráneo en los inicios de nuestra era donde comience a cobrar forma y carta de naturaleza ecuménica la religión cristiana.

Debemos tener en cuenta que la mayoría de los miembros de estas comunidades se dedicaban a actividades propias de la economía urbana y estaban alejados del mundo campesino que dominaba al grueso de la población palestina. En este sentido sus vicisitudes eran de otro orden muy distinto y sus aspiraciones muy diferentes al de la patria de origen,

estando su suerte vinculada al funcionamiento del sistema económico y social del Imperio. Algunos de estos judíos de la diáspora habían alcanzado una holgada posición en un marco de relaciones sociales que diferían del estrecho y encorsetado sistema de la Palestina de su tiempo. Puede servir como ejemplo de lo que estamos diciendo el caso de Pablo de Tarso. La familia de Pablo tenía un negocio de fabricación de tiendas de cuero, una industria arraigada en toda la región de Cilicia y muy importante para el ejército romano. Posiblemente su padre ya había obtenido la ciudadanía romana en reconocimiento a sus servicios como contratista del ejército imperial.

Por tanto, no puede extrañarnos que el cristianismo paulino que reflejan las epístolas no fuera un movimiento de las clases desheredadas. Aunque la mayor parte de sus conversos fuesen pobres (1 Cor 1, 26-29), los dirigentes de las diferentes comunidades paulinas parecen pertenecer a lo que hoy denominaríamos clases medias, e incluso clase media-alta, respetables padres de familia como Gayo de Corinto, o Erasto «el tesorero de la ciudad», (Rom 16, 23). Aquila y Priscila poseían una casa en Roma y otra en Éfeso; ambas lo suficientemente amplias para acoger en ellas a la iglesia local (1 Cor 16, 19; Rom, 16, 5), igual que la de Ninfa en Colosas (Col 4, 15). Si hemos de creer lo que nos dice el libro de los Hechos, Lidia era una comerciante en púrpura de Filipos (Hch 16, 14) y Pablo llegó a convertir en Tesalónica al procónsul de Chipre, Sergio Paulo (Hch, 13, 6-12), y en Berea «a muchas mujeres de la aristocracia» (Hch, 17, 4-5). Esos representantes de los estamentos superiores eran una minoría en las comunidades, pero, según parece, una minoría dominante (Theissen, 1985:193).

Así mismo muchos de estos judíos de la diáspora habían adquirido una sólida formación intelectual al entrar en contacto con las escuelas de pensamiento griegas. Esa formación de cuño helenístico les permitía introducir matices y sutilezas en sus creencias que daban pie a nuevas interpretaciones a propósito de las mismas. Un lugar privilegiado para ese contacto entre la filosofía griega y el judaísmo de la diáspora era Tarso, la ciudad donde había nacido Pablo de la que Estrabón escribía: «La gente de Tarso se ha dedicado con tanta avidez no sólo a la filosofía, sino también a la

educación en general que ha superado a Atenas, Alejandría o cualquier otro lugar que pueda nombrarse donde ha habido escuelas y conferencias de filósofos» (*Geografía* XIV, 5, 13). Por tanto, no puede extrañarnos que Pablo estuviera familiarizado con la corriente de pensamiento más extendida en su época, el estoicismo. Esto le permitirá utilizar en sus cartas conceptos como: libertad, razón, naturaleza, conciencia, prudencia, virtud y deber, extrañas hasta ese momento a la cosmovisión judía. Así mismo los recursos que utiliza Pablo en sus escritos, propios de la retórica de su tiempo, como la antítesis o la diatriba, avalan ese conocimiento, —si se quiere vulgarizado— del pensamiento helenístico.

Así pues, las diferencias entre el judaísmo palestino y la diáspora eran muy marcadas y uno de los casos más claros de distanciamiento entre uno y otro era la cuestión del mesías. La conquista de un reino judío de tipo campesino, patriarcal y primitivo atraía muy poco a muchos de los judíos acomodados de las grandes ciudades del Mediterráneo, evidenciando el contraste entre una sociedad urbana y la ruralizada Palestina. Para el judío, por ejemplo de Alejandría, un mesías davídico rey libertador de una patria, espiritualmente querida pero muy lejana, no era la solución a sus problemas. Aunque no podemos obviar que la promesa de un reino de justicia en la tierra encontraba también eco entre las capas populares de esas ciudades. Por eso, en este medio de la diáspora, el mesianismo y la imagen sobre el mesías tenían que ser forzosamente reinterpretadas, y Pablo fue uno de los grandes artífices de esa remodelación.

En los años cincuenta del siglo primero, años de crisis económica en diversas partes del Imperio Romano y de creciente tensión política entre las autoridades imperiales y las masas judías, algunos misioneros judíos, convencidos de la pronta llegada del mesías, extendieron su prédica por Siria, Asia Menor, Macedonia y Grecia. El más conocido de estos misioneros será Pablo de Tarso, aunque no fue el único ni el primero. El mismo Pablo nos dice que Andrónico y Junias eran «insignes entre los apóstoles» y «cristianos antes que yo» (Rom 16, 7). El cronista de los Hechos nos habla de Felipe y sus cuatro hijas, que gozaban del don de «profetizar», y que ayudaron a Pablo en Cesarea. También menciona a Nasón de Chipre,

«discípulo desde los primeros tiempos», con el que Pablo se presentó en Jerusalén, poco antes de su arresto (Hch 21, 8-9; 16). Los Hechos y las Epístolas también nombran a Bernabé de Chipre y Apolo de Alejandría, misioneros independientes de Pablo, a veces aliados y a veces sus antagonistas o rivales a la hora de extender esas creencias.

El espíritu que animaba a este movimiento misional pretendía responder con la fe en Jesús como mesías redentor y espiritual a una profunda crisis en el campo de las creencias cuyos orígenes se remontaban tiempo atrás. Las viejas religiones que habían servido a la configuración y desarrollo de las ciudades-estado en la cuenca del Mediterráneo comenzaban a mostrarse caducas e insuficientes ante las políticas de expansión imperial desarrolladas primero por Alejandro Magno y más tarde por Roma. Es más, los mecanismos sobre los que descansaban y las funciones que cumplían estas viejas religiones habían comenzado a ser desvelados por la crítica intelectual. Así, el griego Polibio o los romanos Varrón o Cicerón sostenían que el Estado romano había logrado una superioridad que nadie podía ignorar, gracias precisamente a su habilidad para inculcar en las gentes el miedo a los dioses y la superstición. Varrón en los últimos libros de su *Antiquitates Rerum Humanarum et Divinarum*, obra hoy perdida, al estudiar el pasado religioso del pueblo romano, insistía en que la religión era una empresa del Estado y explicaba la utilidad social de lo que Platón había llamado ya la «noble mentira» (*La República*, II, 382c).

Los primeros emperadores quisieron salir al paso de esa crisis religiosa que se hacía evidente poniendo en práctica distintas políticas. Octavio Augusto apeló a una política conservadora intentando restablecer la honorabilidad pretérita a las funciones sacerdotales y a los viejos templos. Condenó la propagación de los cultos orientales prohibiendo la edificación de templos dedicados a dioses egipcios dentro de los límites de la ciudad de Roma. Así mismo, buscando revivir el prestigio de la religión romana tradicional, se hizo otorgar entre otros el título de Pontífice Máximo.

Por otra parte, en función de la impopularidad de los muchos dioses romanos, extraños a los pueblos conquistados, y de la necesidad de inves-

tir al nuevo poder imperial de una aureola mística, los romanos no dudaron en divinizar la figura del emperador, lo que simplificaba el culto oficial al tributarlo a un solo dios. Los colegios augusteos se aplicaron a la tarea de levantar nuevos templos en honor a esa divinidad recién nacida. Ya en el 29 de nuestra era, es decir apenas sesenta años después de la victoria de Octavio frente a Antonio, este tipo de culto había sido instituido en Éfeso y en Pergamo, y rápidamente se extendió por otras ciudades del Asia Menor entre las que se encontraba Tarso, la cuna del apóstol Pablo.

La divinización del emperador expresaba la predisposición de la época helenística y romana a aceptar sin dificultad la idea de un ser humano con predicados divinos, sumándose así una vieja costumbre propia del antiguo Oriente Medio. En el ámbito griego existía una tendencia similar en la práctica de divinizar, ciertamente tras la muerte, no en vida, a determinadas personas dotadas de poderes especiales (los «héroes»). Tal acto contribuía a desdibujar la línea divisoria entre lo divino y lo humano. En distintas inscripciones dedicadas a Octavio Augusto se llamaba al emperador el «Hijo de Dios» y el «Salvador», epítetos aplicados más tarde a Jesús-Cristo. Augusto, como Jesús, eran figuras que se adecuaban a las expectativas populares de un salvador, de un rey que debería nacer para alegría del mundo y que traería la justicia y la paz. Pero el culto al emperador no estaba llamado a ser una religión universal. El odio contra el Imperio entre las clases populares impedía que esa nueva *religio* arraigara en amplios sectores de la población, quedando reducida a ser un test de lealtad política frente a Roma. Podemos decir que el nuevo culto imperial solamente tuvo una buena acogida entre las clases aristocráticas de las provincias.

En ese proceso de posicionamiento ante la crisis del hecho religioso venían participando también las principales corrientes filosóficas posaristotélicas: cínicos, epicúreos y estoicos. El principal objetivo para estas escuelas de pensamiento era desarrollar teorías éticas que ofrecieran al ser humano alternativas ante ese mundo cambiante y confuso surgido del nacimiento y desarrollo del imperialismo antiguo. A los intelectuales griegos de clase media les parecía posible paliar el sufrimiento y la miseria de la época apelando a la razón. Para estos filósofos se trataba de inculcar

entre las gentes la necesidad de una organización social en la que las personas renunciaran a luchar por la riqueza y el poder, rechazando así el «odio, la envidia y el desprecio» (Diogenes Laercio, *Vida de los filósofos más ilustres* X, 87) que esa lucha comportaba. Así mismo, el hombre «sabio» que preconizaban debería desprenderse de la superstición y aprender a dominar el miedo a la muerte si quería alcanzar la paz y la felicidad (Epicteto, *Coloquios* III, 22, 21-22).

Esas clases medias, que no creían en la posibilidad de transformar por medio de la lucha la realidad económica, social y política que les angustiaba, optaron por una vía de escape a sus problemas buscando una renovación espiritual con la ayuda de la filosofía. Será en esa tarea donde estas corrientes éticas se encontrarán con los primeros cristianos a los que les movían las mismas inquietudes pero en el plano religioso.

Recientemente algunos estudiosos (Theissen, 1985; Mack, 1988; Downing, 1992, Crossan, 2002) han apuntado que existe una cierta analogía entre esos primeros seguidores de Jesús, e incluso Jesús mismo, y los filósofos cínicos. Con esta afirmación en ningún caso pretenden sugerir una influencia directa, pero si que señalan un cierto parecido en cuanto al desafío que entrañaban ambos mensajes y las formas de transmitirlos. Crossan (2002:335) resumiría esta postura diciendo: «si los paganos hubieran oído a Jesús hablar sobre el reino de Dios, ¿cómo habrían entendido su mensaje? Como algún tipo de cinismo, seguramente». Resulta muy difícil imaginar a Jesús conceptualizado de tal modo pero la suposición no parece tan fuera de lugar si la aplicamos a los primeros misioneros cristianos en la diáspora.

La misma extraña relación podría establecerse, aunque resulte aún más paradójico, entre los primeros cristianos y los epicúreos. El hecho de que el epicureísmo fuera una filosofía materialista a la que le preocupaba solamente esta vida, mientras que el cristianismo llamaba a prepararse para la otra, no debe cegarnos respecto a las importantes semejanzas que se pueden establecer entre ambos movimientos. El epicureísmo, como el cristianismo, fue un movimiento misional que rechazaba la magia santificada de

cultos oficiales y las pretenciosas enseñanzas de escuelas rivales y, como el cristianismo, proponía una renovación moral del individuo que le proporcionaría la felicidad.

Igual que las primitivas comunidades cristianas, la escuela de Epicuro admitió a mujeres y esclavos como miembros de la misma. Ambos movimientos utilizaron métodos de propaganda similares basados en la prédica oral, la constitución de comunidades fraternales y la comunicación entre ellas por medio del género epistolar. El epicureísmo, a pesar de las calumnias que hicieron circular sus adversarios, siempre propuso una forma de vida sencilla, moderada e incluso ascética. El elogio de Epicúreo a la amistad como el camino real para alcanzar la felicidad no es muy distinto a la fraternidad cristiana que preconizaba Pablo (el ágape). Ambos, Epicuro y el apóstol, aceptaban la esclavitud; pero Epicuro enseñaba que «el sabio… no atormentará a sus esclavos sino que tendrá misericordia» (Diógenes Laercio, *Vida de*... X, 87) lo mismo que hacía Pablo al exhortar a Filemón para que acogiera al fugitivo Onesimus «no ya como esclavo, sino como algo más, como hermano muy querido» (Flm 15-16).

Incluso en la cuestión religiosa la oposición entre epicureísmo y el cristianismo de Pablo no era tan absoluta como podamos imaginar. El teísmo de Epicuro era sincero y se aproximaba al monoteísmo del Dios de Pablo. Su enseñanza de que «Dios es un ser viviente, inmortal y bienaventurado», atestiguado por «la común inteligencia», no difería tanto del principio divino que defendía el apóstol de Tarso. También la crítica al politeísmo que hacía el filosofo al afirmar «existen, pues, y hay dioses… pero no son cuales los juzgan muchos» (Diógenes Laercio, *Vida de*... X, 91) guarda un curioso paralelismo con la que hacía Pablo al decir «existen en verdad quienes reciben el nombre de dioses y ciertamente son muchos esos dioses y señores, sin embargo para nosotros no hay más que un Dios» (Rom, 1, 18-23). No obstante la diferencia fundamental estribaba en que el dios de Epicuro formaba parte del universo material, mientras que el dios en el que Pablo creía había sido el creador de ese universo.

Incluso en lo relativo al premio o al castigo por el obrar en los humanos encontramos ciertas semejanzas entre ambas corrientes. Para los epicúre-

os la recompensa a la virtud era la tranquilidad de espíritu en esta vida, y el castigo por el vicio no consistía sino en la ausencia de esa paz espiritual. Para esta escuela filosófica no existía ninguna recompensa ni ningún castigo después de la muerte. Algo parecido podemos deducir de los escritos paulinos en los que no encontraremos ninguna referencia a los castigos de ultratumba que el cristianismo posterior desarrolló. Para Pablo la maldad, el vicio o la incredulidad comportaban en sí mismas el mayor de los castigos, que era la negación, y por tanto la privación, de la verdad de Dios. Si Pablo hubiera leído a Lucrecio habría estado de acuerdo con él cuando el latino decía: «la vida es el infierno de los necios» (*Rerum Natura*, III, 1023).

A mediados del siglo I antes de nuestra era, toda la panorámica filosófica, relativamente profusa, que representaban las escuelas posaristotélicas, aún estaba dominada por el enfrentamiento entre la tendencia epicureísta, cuyo representante más ilustre era el romano Lucrecio, y otra furibundamente antiepicureísta, presidida por Cicerón, que siendo un escéptico sabía de la importancia de la religión como elemento de control social. Siguiendo a su maestro Epicuro, Lucrecio combatía el miedo que, por su fe en los dioses, quitaba el sosiego a muchas gentes. Por eso el pensamiento de Lucrecio fue percibido como un ataque al Estado por la clase dirigente romana. En la misma línea de desafío a la religión oficial se situó el cristianismo primitivo de la diáspora. De hecho, el epicureísmo apeló en sus mejores días a la misma clase de personas a las que se dirigió la cristiandad paulina, no a la clase dirigente, que encontraba muy útil la superstición para asentar su poder, sino a las clases medias, a los esclavos y a los desheredados que eran las víctimas de una política imperial que no podían controlar, y a la que no se atrevían tampoco a desafiar directamente.

Esa conexión entre ambas creencias no pasó desapercibida a algunos contemporáneos como nos cuenta Luciano de Samosata (II e. v.). Según este autor, un charlatán, Alejandro de Paflagonia, había montado un negocio basado en la adivinación por medio de un oráculo. Desde el comienzo este embaucador tomó medidas contra los posibles enemigos para evitar que en las ceremonias mistéricas que había organizado hubiera problemas. El primer día de apertura de los ritos, Alejandro de Paflagonia proclamó: «si hay algún ateo, cristiano o epicúreo que se largue». A continuación gritó

«¡Fuera cristianos!» y sus seguidores respondieron: «¡Fuera epicúreos!» (*Alejandro o el falso profeta*, 38).

Con la instauración del régimen imperial por Augusto, el epicureísmo comenzó a perder terreno hasta convertirse en una pequeña secta. La escuela rival, el estoicismo, mucho más pragmática y sumisa al poder del Estado, terminó por imponerse y ejercer también su influencia sobre el cristianismo. Así, la oposición a la religiones oficiales, que tan buenos servicios prestaban al poder, dejó de ser materialista y se volvió mística.

El misticismo ya impregnaba el judaísmo de la diáspora que, en general, era mucho más laxo en la interpretación y aplicación de la Ley mosáica que el judaísmo palestino. A los gentiles que se acercaban a él se les pedía la profesión de fe monoteísta y el respeto a una serie de normas, pero por lo general no se les obligaba a circuncidarse o a mantener prescripciones alimenticias. Por otra parte, las creencias de este judaísmo helenizado no podían sustraerse al influjo de otras religiones que prosperaban entonces, sobre todo las que, también procedentes de Oriente, resultaban muy atractivas a estratos muy distintos de la población. A mediados del siglo I una auténtica inflación de ritos mistéricos y de doctrinas salvíficas, que prometían la liberación de la muerte y una salvación eterna, se estaban extendiendo en el mundo Greco-Romano. De hecho, ese judío de Tarso, que se hacía llamar Pablo en vez de Saulo, a pesar de proclamarse un acendrado fariseo, no pudo escaparse del todo al influjo de esas corrientes. Él mismo denominará un «misterio» al evangelio que predique, y calificará a sus convertidos de «iniciados» (τέλειοις), aunque nuestros traductores cristianos prefieren traducir esta palabra por «perfectos» o por «adultos» (1 Cor. 2, 6-8).

En esas prácticas mistéricas se rendía culto a una serie de divinidades muy parecidas, como eran Attis en Frigia, Adonis en Siria, Melkarte en Fenicia, Tamuz y Marduc en Mesopotamia, Osiris en Egipto, Dionisos en tierra griega, o al dios persa Mitra, que comenzaba por aquel entonces a hacer su fortuna en el Imperio romano. El común denominador de estos cultos era que todos ellos ofrecían a los hombres una fe y un método para asegurarse la inmortalidad.

Todas estas divinidades estaban destinadas, en cierta época del año, a morir para resucitar en seguida; y algunas de ellas, como el pastor Attis, o Adonis, un hijo del incesto, eran simples hombres divinizados por voluntad de los dioses. En los mitos y ritos en los que se apoyaban estas prácticas cultuales, la muerte y la resurrección del dios suponían algo más que una historia dramática y conmovedora, convirtiéndose en un mensaje de esperanza para los iniciados. En estos cultos el dios sufría, como puede sufrir el hombre; moría, como muere el hombre, pero finalmente vencía el sufrimiento y la muerte con su resurrección. Sus fieles, al renovar simbólicamente cada año el drama del dios, creían también participar de una vida bienaventurada en la inmortalidad divina. El destino del Salvador divino, porque ésta es la calidad que reviste el dios que muere y resucita, era a la vez prototipo y garantía del destino del fiel.

Esta idea de trascendencia y salvación eterna fue impregnando las mentalidades a comienzos de nuestra era. La palabra latina *salus*, que antaño había designado el concepto unívoco de salud física, empezó a adquirir una significación moral y escatológica que abarcaba los conceptos de liberación del alma en la tierra y salvación en la vida eterna. Este significado trascendente de salud se extendió desde los cultos orientales a todas las escuelas religiosas de la antigüedad romana y era el lazo que unía a las cofradías formadas por los seguidores de Cibeles y de Attis y, también, la idea que subyacía en los colegios funerarios que, en el reinado de Adriano, se convirtieron en una gran familia que aglutinaba a los plebeyos y esclavos de Lanuvium, antigua ciudad del Lacio.

No sabemos bien cómo se establecía materialmente, en todos los cultos de los diversos dioses, esa asimilación del fiel con el Salvador, pero en algunos de esos ritos nos encontramos con banquetes de comunión. Sin duda, la comensalía litúrgica era a menudo sólo un signo de la fraternidad entre los iniciados, aunque a veces se esperaba también otros efectos del alimento tomado en común; se devoraba la carne de un animal conceptuado divino, identificado con el dios mismo, participando así de su sustancia y de sus cualidades.

Desgraciadamente, poseemos muy pocos detalles sobre esas comidas sagradas, sobre su menú y sobre sus ritos, aunque su sentido no deja dudas. Sabemos, sin embargo, que existía en los Misterios de Mitra una ceremonia en la que se le ofrecía al iniciado pan y una copa, pronunciando, nos dice un apologista cristiano del siglo II, «ciertas fórmulas que vosotros sabéis o que podéis saber» (Justino, *Apol.* I, 66, 4).[28]

Dicha semejanza con la eucaristía cristiana teorizada por Pablo no la ignoraron en absoluto los Padres de la Iglesia y, desde el siglo I al V (e. v.), intentaron explicar la similitud aduciendo que el diablo había tratado de imitar a Cristo y que las prácticas de la Iglesia habían servido de modelo a los Misterios. Esto resulta insostenible ya que los mitos esenciales, las ceremonias litúrgicas principales, los símbolos y los ritos de aquellos cultos son anteriores al nacimiento del cristianismo y encontraban en el mundo helenístico, en los tiempos en que vivía Pablo, realizaciones muy numerosas. Fue el cristianismo inicial el que se nutrió de estos cultos y no a la inversa (Mack, 1994:219-220).

Pablo estaba en situación de conocer las ideas esenciales y los ritos fundamentales de los Misterios y debió sufrir su influencia. En Tarso, su ciudad natal, se rendía culto entre otras a una divinidad conocida como Sandan, a la que los griegos comparaban con Heracles. Sandan era originariamente un dios de la fertilidad y, más ampliamente, de la vegetación; todos los años se celebraba en su honor una fiesta en la que debía morir sobre una hoguera y subir al cielo. Este culto representa pues, en Tarso, lo que en la misma época representaban Attis en Frigia, Adonis en Siria, Osiris en Egipto, Tamuz en Babilonia y otros dioses análogos en distintas partes. Hasta es verosímil que su culto hubiera imitado en algo a uno o dos de éstos.

Solamente con que Sandan le hubiera dado a Pablo el espectáculo anual de la apoteosis del dios muerto y resucitado ya le habría dado mucho.[29] Por otra parte es posible que en Tarso existieran otros cultos mistéricos, debido a que la ciudad estaba situada en el cruce de rutas de comercio por las que circulaban las ideas y las creencias tanto como las mercancías. La

vecindad de Frigia y de Siria, las relaciones constantes con Fenicia y Egipto, permiten suponer que los habitantes de Tarso estuvieran al corriente del espíritu de los Misterios que florecían en esos países.

No obstante, debemos tener presente que no todo el judaísmo mediterráneo se dejaba seducir por esos influjos. Sectores importantes de ese mundo, sobre todo en los estratos populares, seguían acariciando la creencia en un mesías guerrero que acaudillara una confrontación abierta con los poderes del Imperio, como así lo demostraron años después con la revuelta generalizada que protagonizaron los judíos en el 135 de nuestra era. Pero otros sectores, en los que trabajó el cristianismo inicial, ya comenzaban a abandonar la perspectiva histórica y temporal del establecimiento del reino de Dios en la tierra, situando sus esperanzas en categorías puramente ideales.

La esperanza en un mundo mejor que no fuera el espiritual comenzaba a quebrarse y contribuía a ello la idea, también ampliamente extendida, de que el mundo real, el mundo material, era intrínsecamente malo y obra de un dios inferior. De estas creencias nació un dualismo escatológico que tenía sus raíces en el judaísmo y, más allá, en la religión irania. Esta visión será conocida como gnosis, palabra griega (γνῶσις) que significa «conocimiento». Hoy está generalmente admitido que aunque el nombre de «gnóstico» no se utiliza hasta el siglo II (e. v.), el movimiento es pre-cristiano y no consistió en una mera herejía del cristianismo sino que fue un fenómeno religioso mucho más amplio del que el gnosticismo cristiano es sólo un caso particular.

La gnosis tiene su origen en la crisis que atravesó el pensamiento apocalíptico durante los dos primeros siglos de nuestra era. Esto no significa necesariamente que muchos temas y concepciones utilizadas por la gnosis no existieran antes de esa fecha, pero la crisis de esta época fue el hecho concreto que provocó la aparición del gnosticismo. Más tarde, ya en su segunda generación, los gnósticos se interesaron por las revelaciones antiguas, orientales o griegas, así como por el cristianismo; pero ello representa una etapa ulterior del movimiento.

Las principales características de los gnósticos son en primer lugar, su pretensión de una gnosis o conocimiento de Dios alcanzable sólo por medio de una revelación «espiritual» otorgada a algunas personas y no por la mayoría de la humanidad. Este conocimiento procura «la redención del hombre interior» (Ireneo, *Contra las herejías* I, 21, 4). Las narraciones míticas en que se cuentan los detalles de la salvación no son en realidad más que una forma de concebir y comprender que hemos sido precipitados en el mundo sensible, material, y que debemos intentar regresar al mundo espiritual del que hemos caído. Este es el segundo rasgo definitorio de la gnosis: la identificación de la maldad con el mundo material y su rechazo. Sólo a través de la gnosis podremos alcanzar la redención salvadora, que liberará al hombre de la prisión del cuerpo para devolverlo a su verdadero destino espiritual.

El alma, situada al principio en un mundo celeste y luminoso, habría sufrido una trágica caída que la arrojó sobre la tierra, en donde quedó aprisionada en el cuerpo sensible. La divinidad suprema, preocupada por la suerte de las chispas divinas prisioneras de la materia, envió al Salvador para liberarlas pero éste tuvo que tomar una apariencia humana. El Salvador reveló a los gnósticos su verdadero origen y, una vez cumplida su obra, regresó al lado del Padre y abrió, así, el camino a las chispas luminosas que, despojándose de su prisión corporal, le seguirán en su ascensión.

También las influencias gnósticas son evidentes en Pablo. En la apertura de la Epístola 1 Corintios, el apóstol se refiere a sus conversos como «enriquecidos en Cristo Jesús, en todo logos y toda gnosis» términos que nuestras versiones evangélicas traducen como «en toda palabra y todo el conocimiento». Sin embargo, el término «logos» era el utilizado por los estoicos, o por el judío Filón de Alejandría, para denominar la razón o la ley universal, por la cual el hombre se convertía en un ser social y moral. De hecho, en el inicio del evangelio de Juan nos encontramos con que al principio sólo existía el «Logos» y el Logos era Dios. En tanto que la gnosis era el conocimiento espiritual transmitido a los iniciados por el Logos. El «Cristo» predicado por Pablo, aunque era el mismo mesías del judaísmo, en el pasaje citado se le identificaba con el Logos de la gnosis.

En la epístola a los Coloneses (2, 2-3), Pablo anima a los receptores de la carta a «llegar a un pleno conocimiento del misterio de Dios-Cristo, en el cual se hallan todos los tesoros de la sabiduría y de la «ciencia» escondidos. Pero realmente en el texto griego, Pablo no habla de ciencia sino de «conocimiento» (γνῶσις). Conocimiento que él posee por revelación que se le dio para conocer el «misterio» (Ef 3, 3).

La oposición maniquea entre las fuerzas del mal que dominan el mundo material y lo espiritual también está en Pablo. El apóstol nos habla de cómo el universo está sometido a potencias demoníacas (1 Cor 2, 8), que no son otras que los «elementos» que menciona en la epístola a los Gálatas (4, 3-9). En los escritos de Pablo el mundo aparece como un campo de batalla en el que se enfrentan las potencias terrestres y Dios, quien debe devolverlo al orden inicial, roto por una caída que afectó a toda la creación. Para Pablo, el mundo material es malo y está plagado de demonios, y el hombre no se salvará de los males que le aquejan por medio de una lucha armada sino por la intervención divina, por el conocimiento del Logos, por el «poder de Dios y la sabiduría de Dios».

La perspectiva que esboza Pablo es dualista y se expresa en la oposición, extraña al judaísmo tradicional, entre el espíritu y la carne (1 Cor 2, 14ss.; 15, 14). El objetivo a que tiende el cristiano es escapar del dominio del mal, despojarse del hombre carnal para ser puramente espiritual (πνευματικός); para ello es preciso que adquiera el conocimiento o gnosis salvadora, revelada por Cristo (2 Cor 4, 6).

Esta influencia de la gnosis en Pablo queda ampliamente testimoniada por las alabanzas que tributan a sus escritos los herejes gnósticos del siglo II, en las que le reconocen como «el Gran Apóstol» (Pagels, 1975:2). Al gnóstico Marción, que consideraba a Pablo el único apóstol verdadero, se debe la primera recopilación y publicación de las epístolas de Pablo, al que se cita en muchos textos gnósticos e incluso se le hace autor de algunos de estos textos.

Como vemos, el medio social, político, filosófico y espiritual en el que Pablo desarrolló su obra influyó poderosamente en ella. Nuestras fuentes

para conocerla son el libro Hechos de los apóstoles y las epístolas paulinas que, como el resto de los textos evangélicos, adolecen de los mismos problemas ya señalados más arriba. Probablemente ninguna de estas cartas sea totalmente obra de Pablo y algunas como las llamadas «pastorales», dirigidas a Timoteo y a Tito, está claramente demostrado que han sido redactadas por otra pluma. De las trece epístolas paulinas que contiene el Nuevo Testamento, sólo siete se aceptan hoy como auténticas. Según Lüdemann (2001) Romanos, 1 y 2, Corintios, Gálatas, Filipenses, 1 Tesalonicenses y Filemón son en su mayor parte obra de Pablo, mientras que las demás fueron escritas por discípulos posteriores y atribuidas al apóstol. Hemos de tener en cuenta que entre su posible redacción y la primera colección que ha llegado hasta nosotros (hecha por Marción alrededor del 140 e. v.) hubo un intervalo de más de ochenta años, durante los que esos textos debieron ser ampliamente reelaborados.

La mayoría de nosotros leemos las epístolas paulinas a la luz de los evangelios, pero realmente son los evangelios los que se escribieron bajo el influjo de los escritos atribuidos a Pablo. Debemos recordar que cuando Marcos se sentó a escribir «El principio del evangelio de Jesucristo, hijo de Dios» inauguraba un género decisivo en la reelaboración de ese relato básico pero lo hacía partiendo de la premisa paulina por la que el Jesús terrestre se iba a ver, por así decirlo, suplantado por el Cristo glorioso. Fue Pablo el que inició la tendencia a la diferenciación entre el hombre Jesús, —a quién, después de todo, no podía pretender haber conocido— y el Cristo resucitado. En esa diferenciación, el segundo prevaleció sobre el primero. Para Pablo el relato fundamental era sencillo y asombroso: Jesús que era el mesías era también el hijo de Dios y había sido crucificado para resucitar al tercer día. Ese Cristo resucitado se sentaba ahora a la derecha de Dios como Señor, pero iba a volver muy pronto para que todas las cosas estuviesen sujetas a él y sólo Dios reinase en justicia sobre todo su pueblo y toda su creación.

Según Pablo es la muerte y resurrección de Cristo lo que resume la «buena nueva» de la redención: «Fuimos reconciliados con Dios por la muerte de su Hijo» (5, 10). A los ojos de Pablo, todo sucede como si la vida

terrestre de Jesús tendiera, desde su primer instante, a concentrarse en su muerte redentora. ¿Para qué, entonces, fijarse en otros acontecimientos de esa vida?: «En adelante ya no quiero conocer a Cristo según la carne, sino solamente a Cristo según el espíritu» (2 Cor 5, 16). Cuando Pablo escribe a las diversas comunidades que había fundado es invariablemente para indicar, convencer con halagos, argumentar, amenazar, avergonzar y alentar a esas comunidades para que compartan aquel relato fundamental.

Este judío de la diáspora que fue Pablo de Tarso estaba especialmente capacitado para orientar así la nueva doctrina. Los primeros discípulos eran personas sin gran cultura. Pablo era un rabino judío con una cierta formación helenística a lo que había que sumar su ciudadanía romana. Durante 30 años, predicó, fundó comunidades y escribió también a esas comunidades cartas que son a veces verdaderos tratados de teología. Esto ayudó a algunos discípulos a reinterpretar sus recuerdos sobre Jesús y a muchos seguidores, judíos y gentiles, a conocerlo a través de este relato. La aportación paulina más profunda al discurso cristiano subsiguiente fue la conversión de la mentada crucifixión y resurrección de Jesús en una metáfora multiuso con enorme potencial generador y transformador.

No obstante, en la propagación de su evangelio, Pablo deberá enfrentarse a todo un sector de los que han sido seguidores directos de Jesús, aquellos que, a diferencia de Pablo, sí lo habían conocido en su vida terrenal. Esos judeocristianos querían mantener su fe en el mesías que nunca trasgredió los límites de la religión judía. Esos testigos de la vida de Jesús también esperaban su pronta vuelta y, como ya hemos dicho, se habían organizado en comunidades de las que la de Jerusalén, cuyos jefes eran los hermanos consanguíneos del crucificado, ostentaba la función directora.

Las manifestaciones externas del enfrentamiento, aunque evidencian discrepancias de naturaleza más profunda, se concretaron en el respeto a la Ley. La presencia del extranjero conquistador y pagano había propiciado que en el judaísmo palestino las leyes de pureza en su conjunto fueran conociendo una interpretación cada vez más rigorista. Por eso las diversas sectas del judaísmo rivalizaban entre sí en esta materia: los esenios trata-

ban a los fariseos de «condescendientes» (Roitman, 2000:84) y podemos suponer que los zelotas veían con suspicacia a todos los demás. A pesar de que la Ley de Moisés no decía nada sobre ello, se introdujo la costumbre de prohibir las comidas con los paganos por miedo a verse manchados con su presencia o con sus alimentos no kosher. Con mucha más razón debía defenderse la circuncisión. Dios había hecho de esta práctica el «signo de la alianza» (Gn 17, 11). La ley no valía solamente para los descendientes directos del patriarca, sino también para los esclavos nacidos en su casa o adquiridos por dinero. Por analogía, muchos judíos palestinos pensaban que debía aplicarse también a los prosélitos que se acercaran al judaísmo; de esta forma, la circuncisión se presentaba como la señal de entrada en el pueblo de la promesa. ¿Cómo podían los judeocristianos dudar de la validez perpetua de semejante ley, teniendo además en cuenta que Jesús no había dicho nada sobre este asunto?

La defensa de estos preceptos era una reacción contra el tremendo peligro de asimilación frente a la penetración del helenismo hasta el corazón mismo de Palestina, y para los judíos devotos guardaba relación con las ideas mesiánicas. Israel estaba llamado a ser el pueblo dominador en el conjunto de las naciones y, por tanto, debía mantener integras sus señas de identidad, sobre todo si se creía en el pronto advenimiento del reino. Los judeocristianos se configuraban como un movimiento mesiánico cuyas esperanzas se mantenían vivas incluso después de la muerte de Jesús y por esa razón aquellos que se acercaran a él procedentes de la gentilidad debían cumplir la Ley. Sin embargo, Pablo estaba desarrollando un concepto del triunfo mesiánico muy distinto al de la comunidad rectora de Jerusalén.

Las discrepancias entre Pablo y los dirigentes de la comunidad jerosolimitana sólo se dejan entrever en los textos de los que disponemos. Los Hechos nos narran un encuentro mantenido entre Pablo y los «pilares» de esa comunidad, que se debió desarrollar en el 48 (e. v.), para solventar las diferencias existentes sobre el evangelio que el de Tarso predicaba a los gentiles. En ese relato, Lucas habla de unidad y de acuerdo. Santiago, el hermano de Jesús, líder de la comunidad, y el mismo Pedro aprueban la labor misionera que Pablo estaba llevando a cabo: «No hay que crear difi-

cultades a los paganos que se convierten» (Hch, 15, 19). Bastaría con que, manteniéndose dentro de un mínimo de exigencias, se les obligase a respetar unos pocos preceptos morales y rituales de la ley mosáica, en concreto «a abstenerse de lo sacrificado a los ídolos, de la sangre, de los animales estrangulados y de la impureza» (Hch 15, 29).

Sin embargo, Pablo guarda un recuerdo distinto del encuentro. Para el de Tarso quedaba claro que nada se había acordado en esa reunión. En su epístola a los Gálatas, Pablo deja bien sentado que sus interlocutores comprendieron y aceptaron, sin necesidad de acordar nada, que a él se le «había confiado la evangelización de los paganos, lo mismo que a Pedro la de los judíos… Tan sólo —añade Pablo— nos pidieron que nos acordásemos de sus pobres» (Gal 2, 7 y 10).

Que las discrepancias eran mucho más profundas y el enfrentamiento más enconado se puede apreciar en los versículos siguientes de la misma epístola, en los que Pablo nos cuenta: «Cuando Pedro llegó a Antioquia tuve que enfrentarme abiertamente con él a causa de su inadecuado proceder. En efecto, antes de que vinieran algunos de los de Santiago, no tenía reparo en comer con los de origen pagano; pero cuando vinieron, comenzó a retraerse y apartarse por miedo a los partidarios de la circuncisión… Viendo, pues, que su proceder no se ajustaba a la verdad del evangelio, dije a Pedro en presencia de todos: Si tú, que eres judío, vives como pagano y no como judío, por qué obligas a los de origen pagano a comportarse como judíos?» (Gal 2, 11-14).

El enfrentamiento entre Pablo y el partido de Cefas, es decir, de Pedro (1 Cor 1, 12), se puede rastrear en prácticamente todas las epístolas paulinas. A lo largo de su labor misionera, Pablo se topa constantemente con los partidarios de la circuncisión enviados por la comunidad rectora de Jerusalén, y no ahorra calificativos para denigrarlos. Por eso los llama «superapóstoles» (2 Cor 11, 5; 12, 11) y a sus emisarios «falsos apóstoles, obreros embaucadores que se disfrazan de apóstoles de Cristo» (2 Cor 11, 13). Lo que nos indica que sus adversarios le debían reprochar no haber sido uno de los doce. Su rabia contra ellos queda patente cuando en la

epístola a los Filipenses les llega a calificar de «perros y charlatanes que se empeñan en mutilarse» (Flp 3, 2), en una clara alusión a la circuncisión.

El libro de los Hechos nos narra cómo Pablo volvió a Jerusalén sobre el año 58 (e. v.) El motivo de ese viaje era entregar el dinero de la colecta para los «pobres» realizada por el apóstol en las comunidades que había visitado (Hch 24, 17). De hecho Pablo en sus cartas menciona la recogida de donativos. En sus dos epístolas a los Corintios habla de ello y en la dirigida a los Romanos dice que «los de Macedonia y Acaya han tenido a bien hacer una colecta en favor de los creyentes necesitados de Jerusalén» (Rom 15, 26). Por tanto, podríamos pensar que Pablo buscara suavizar las tensiones con la comunidad madre a través de la limosna. Sin embargo, los Hechos no mencionan nada sobre la entrega del dinero, lo que nos lleva a sospechar que el regalo pudo no ser bien acogido e incluso que fuera rechazado.

De lo que sí nos informa Lucas es que Santiago le llamó la atención a Pablo por haber predicado en contra de la Ley judía, y en particular en contra de la circuncisión, sugiriéndole que, para calmar los ánimos, realizara una ceremonia de purificación en el Templo (Hch 21, 21-25). El Pablo de los Hechos acepta, pero cuando penetra en el sagrado recinto se le acusa de ir acompañado de un incircunciso y la multitud está a punto de lincharlo, sólo la intervención de un retén de soldados romanos evita la masacre. Así Pablo escapa de la muerte refugiándose en su condición de ciudadano romano. Trasladado a Cesarea apela a ser juzgado por el emperador y es enviado a Roma. Un último extracto del diario de viaje (Hch 27 y 28) refiere la travesía, un naufragio y llegada a la capital del Imperio. Los Hechos terminan abruptamente con Pablo en Roma todavía a la espera de su juicio.

Una lectura atenta y desprejuiciada de los Hechos y de las epístolas paulinas nos permiten apreciar la existencia de dos corrientes muy distintas en el cristianismo inicial: una encabezada por Pedro y Santiago, y otra por Pablo y sus seguidores (Goulder, 1995). Las dos invocaban la figura Jesús, pero ni siquiera la visión que tenían de él era la misma y, por su puesto, eran muy diferentes sus concepciones sobre el mesianismo salvador.

Los judeocristianos de Jerusalén continuaban considerando a Jesús resucitado como el mesías de la tradición judía y su comunidad podía ser conceptuada como un movimiento político mesiánico que seguía esperando la inminente llegada de ese reino mesiánico. Esto no quiere decir que debamos entenderlo como un partido político en el sentido moderno, sus objetivos siempre fueron sobre todo religiosos, pero esos objetivos religiosos se expresaban en términos políticos, de una manera muy característica del judaísmo en general. Así como la liberación política había sido el tema del judaísmo desde el éxodo de Egipto, para los judeocristianos el futuro del pueblo judío y del mundo seguía dependiendo de poder sacudirse el yugo del Imperio Romano (Maccoby, 1986:138).

Pablo, por el contrario, estaba decidido a enterrar todo brote de ese mesianismo judaico. Antes de su conversión ya lo ha combatido con la espada en la mano. Tras su caída del caballo camino de Damasco lo hará por medio de la «evangelización». En su epístola a los Gálatas parece como si Pablo hubiera llegado a la conclusión de que no debía luchar contra el mesianismo popular amparado por el brazo de la ley. Su meta sería combatir esas ideas, pero desde el plano religioso, ya que, como ciudadano romano que era, sabía de antemano que las ilusiones mesiánicas así entendidas estaban destinadas al fracaso y ponían en peligro la existencia de cualquier grupo que las sostuviera. Por tanto, Pablo debía orientar su predicación en el sentido de espiritualizar la figura del mesías judío, poniendo así freno al mensaje insurreccional que subyacía en esta figura. Podríamos resumir ese propósito en que fue Pablo el que trasladó el reino de Dios de este mundo al otro. Y los redactores de los evangelios estaban ya impregnados de esa nueva fe paulina que será definitivamente la fe cristiana.

Como resultado de la detención de Pablo, los cristianos de Jerusalén se encontraron entre el año 58 y el 66, prácticamente sin oposición en la promoción y difusión de su evangelio. Podríamos pensar que el paulismo estaba casi erradicado cuando leemos algunos pasajes de las últimas epístolas atribuidas a Pablo: «Ya sabes que todos los de Asia me han abandonado» (2 Tim, 1, 15) «solamente Lucas está con migo» (2 Tim, 4, 12). Estas son frases que, aunque no salieran de la pluma de Pablo, apuntan a una tradi-

ción vigente en el momento en que se redactaron. En esta epístola parece como si la vida del «apóstol de los gentiles» hubiera acabado en el aislamiento y el fracaso. Nunca el judeocristianismo pareció tan triunfante como en esta hora (Danielou 196:80). Pero la dinámica del movimiento insurreccional en Palestina iba a provocar un giro fundamental en el desarrollo del cristianismo que permitió el resurgimiento y la victoria final del paulismo.

Una situación prerrevolucionaria

Desde mediados de los años 40, la agitación en toda Palestina no dejó de crecer. Siendo procurador Fado (44?-46 e. v.) Flavio Josefo nos narra cómo un «profeta» llamado Teudas, al que el historiador califica de «mago», logró que una gran multitud le siguiera hasta las orillas del Jordán donde pretendía separar sus aguas para que las gentes lo cruzaran. Este prodigio serviría como señal para iniciar la lucha contra el ocupante. Tropas romanas impidieron ese propósito cargando contra sus seguidores y capturando a Teudas, que fue decapitado. Un año antes, estando aún vivo el rey Agripa I, los Hechos de los apóstoles dicen que se había desatado la persecución contra la comunidad cristiana de Jerusalén. Santiago hijo de Zebedeo también había sido decapitado como Teudas, y Pedro encerrado en prisión, de la que logró escapar milagrosamente, o con ayuda de sus partidarios. Aunque los motivos de esta persecución quedan resumidos en el libro de los Hechos como una manifestación más del odio judío hacia los cristianos no podemos evitar sospechar un trasfondo político en la misma.

Del año 46 al 48, bajo la procura de Tiberio Alejandro, el hambre azotó Palestina y el «bandidismo» social y antirromano se recrudeció. Santiago y Simón, hijos de Judas Galileo, que se había alzado contra el censo de Quirino en el año 6 (e. v.), fueron capturados y crucificados por los romanos (A. J. XX, 102). Con el gobierno de Ventidio Cumano (48-52 e. v.) las cosas fueron a más, ya que los romanos tuvieron que hacer frente a una revuelta en la misma ciudad de Jerusalén durante la Pascua. Según nos

cuenta Josefo en su obra *La guerra de los judíos* (B. J. II, 223-246) fue la actitud provocativa e indecente de un soldado que se hallaba de guardia en el Templo la que desencadenó el motín. Sin embargo, el mismo Josefo, en *Antigüedades judías* (A. J. XX, 103-136) le da un sentido distinto a la burla, ya que el soldado no enseña el trasero a la multitud sino su pene, mofándose así explícitamente de la circuncisión (A. J. XX, 108). Durante los mismos años la lucha guerrillera contra el ocupante continuó en el campo y Cumano para combatirla recurrió al procedimiento tradicional de tomar represalias contra los habitantes de los pueblos vecinos a las zonas de actividad (B. J. II, 229; A. J. XX, 113-114). Podemos imaginar que estas medidas sólo contribuirían a exacerbar el odio que la población judía sentía ya contra el invasor.

La llegada de Félix como procurador (52-60 e. v.) constituye, según Süchrer (1985:589), «el punto clave en el drama que había comenzado en el 44 (e. v.) y que alcanzó su cénit sangriento en el 70 (e. v.)». Durante estos años no sólo se recrudeció la lucha de los zelotas en el medio rural, sino que esa misma lucha se trasladó en forma de asesinatos selectivos a la misma capital. Josefo nos dice que resulta imposible calcular el número de «bandidos» crucificados por Félix, y también el de ciudadanos perseguidos y castigados como cómplices suyos, lo fueran o no (B. J. II, 253). Es en este período cuando hacen su aparición en la obra de Josefo los llamados «sicarios», que se dedicaban a eliminar a personajes influyentes del mundo judío considerados colaboracionistas de los romanos. Así es como cayó el Sumo Sacerdote Jonatán, asesinado en el mismo Templo, y otros ricos prohombres de la capital (A. J. XX, 162-163). El terror ante esta oleada de crímenes sin duda se tradujo en un aumento exponencial de todas las tensiones existentes.

Pero la manifestación más inquietante en la lucha por la independencia durante estos años la representó «El Egipcio», un judío nacido en Egipto que se autoproclamó profeta y logró reunir en el desierto a un gran número de partidarios con los que pretendía ocupar el Monte de los Olivos, prometiéndoles que a una orden suya las murallas de la ciudad se desmoronarían, pudiendo así derrotar a la guarnición romana y tomar el poder. Félix

lo atacó con sus tropas e hizo una gran mortandad entre los rebeldes, aunque «El Egipcio» logró escapar. La intentona de «El Egipcio» dio nuevos bríos a los sediciosos, que actuando en bandas a través de la nación, saboteaban las casas de los nobles, mataban a los dueños y prendían fuego a sus posesiones evidenciando que la lucha nacional también tenía un fuerte componente social.

Con el Gobierno de Festo como procurador (60-62 e. v.) la situación empeoró aún más si cabe, quedando al descubierto de modo muy claro la completa disgregación del bloque de poder. La misma clase dirigente judía se enfrentaba entre sí en un escenario de marasmo social y político difícilmente controlable. Süchrer dice que, entre la muerte de Festo y la llegada de su sucesor, reinó en Jerusalén una anarquía total. En este intervalo fue asesinado Santiago el Justo, hermano de Jesús, junto con algunos de sus partidarios, por orden del Sumo Sacerdote Anás. Los motivos que aduce Josefo para explicar estas muertes resultan poco convincentes, ya que nos dice que el piadoso Santiago,que pasaba la mayor parte del día orando en el Templo fue condenado por infringir la Ley. No obstante, todo apunta a que las razones debieron ser más de naturaleza política que religiosa.

Anás, que era saduceo, tenía que ser un declarado enemigo de los zelotas. Sabemos que en un momento posterior, iniciada ya la guerra contra Roma, cuando los rebeldes obligaron a todo el pueblo a tomar parte en la misma, este Anás junto con un tal José, hijo de Gorión, obtuvieron por elección el poder supremo sobre Jerusalén durante un tiempo. El padre de José era, casi con toda seguridad, el Gorión del que nos hablan otros textos, uno de los hombres más ricos de la ciudad, y que más tarde sería ejecutado en Jerusalén durante el reinado de terror de los zelotas. También terminaría muriendo a manos de los radicales el mismo Anás. Estos personajes, que pertenecían a familias poderosas e influyentes de la capital, en todo momento se distinguieron por su oposición al partido extremista y belicoso que luchaba por la independencia (Flusser, 1975:135-136).

Brandon ha apuntado la posibilidad de que Santiago el Justo, dirigente de la secta cristiana, liderara al bajo clero de Jerusalén enfrentado al sumo

sacerdocio. Aunque no tenemos datos suficientes para avalar esta suposición sí que podemos ver en ella una explicación más próxima a la realidad que la señalada por Josefo. Tanto en la muerte de Santiago el Justo y sus compañeros, como en la de Santiago hijo de Zebedeo por Agripa, sólo podemos intuir motivos políticos (Schonfield, 1988:151). El anuncio de la pronta llegada del mesías y el eco que esa proclama pudiera tener entre las gentes en esos momentos de agitación social y política justificarían sobradamente estas ejecuciones. Con posterioridad el cristianismo paulino, que despolitizó al Jesús del Nuevo Testamento, también habría despolitizado a la «Iglesia de Jerusalén», al convertir el mesianismo que predicaba en la esperanza de una salvación en la otra vida. Así las persecuciones sufridas por sus miembros se convirtieron en martirios religiosos, cuando realmente los asesinados debieron ser víctimas de su postura de resistencia frente a la ocupación romana y sus secuaces, los judíos colaboracionistas. (Maccoby, 1986:138)

Iudaea capta

A comienzos del año 64, tras la procura de Albino (62-64 e. v.), la crisis se generalizó pudiendo decir que la situación en Palestina era prerrevolucionaria. El gasto desenfrenado que caracterizó el final del reinado de Nerón causó la ruina definitiva de las finanzas estatales (Suetonio, *Vida de... Nerón*, 31-32). Por eso, todo el dinero que a través de los tributos se pudiera drenar de las provincias resultaba insuficiente. Fue entonces cuando la finalización de las obras del Templo en Jerusalén supuso dejar sin trabajo a 18.000 personas. El rey Agripa II, para paliar los efectos del paro, propuso que se pavimentaran las calles de la capital con piedra blanca, pero muy posiblemente esos trabajos no llegaron nunca a realizarse o pudieron interrumpirse por falta de recursos. Sabemos que en el año 66, el nuevo procurador en Judea, Gesio Floro, al comprobar que no se habían satisfecho los tributos que Roma tenía previsto recaudar (B. J. II, 403-404) se apoderó de 17 talentos pertenecientes al tesoro del Templo provocando la consiguiente indignación entre diferentes estratos de la población.

Podemos presuponer que el Templo, mermado su tesoro, se vería en dificultades para continuar las obras de enlosado en la ciudad, si es que estas se habían iniciado (Kreissig, 1970:128).

De hecho, las tensiones sociales llevaban tiempo minando la cohesión de la misma clase dirigente. El bajo clero, que dependía del diezmo, padecía el expolio directo por parte de los sumos sacerdotes y sus secuaces, que se apropiaban por la fuerza del grano almacenado en las eras (A. J. XX, 7, 8). Así mismo, el robo de los 17 talentos tuvo que afectar también a las clases adineradas que utilizaban el Templo como banco de depósito para sus tesoros (A. Robertson, 1962:99). La respuesta ante el latrocinio perpetrado por Floro dio lugar a violentos disturbios, en los que los artesanos y los trabajadores en paro debieron jugar un papel importante (B. J. II, 294-296). El procurador reprimió las algaradas con brutalidad, llegando a azotar e incluso a crucificar a individuos que poseían la ciudadanía romana. En consecuencia, nos dice Josefo, «cada día aumentaban las calamidades del pueblo para que así se amotinaran» (B. J. 483).

Agripa II, temiendo que la revuelta fuera a más, intentó aplacar los ánimos y pidió, en el marco de una asamblea ciudadana, que todo el mundo se sometiera a los dictados de los romanos, pero terminó siendo expulsado de la ciudad santa (B. J. II, 351-407). Hemos de tener en cuenta que la agitación no se producía sólo en Jerusalén sino que se extendía por otras partes. El fuego de la revuelta ya había prendido en Cesárea y poco tiempo después, la fortaleza de Masada fue ocupada por Menahén, probable descendiente del histórico «bandido» Ezequías (B. J. II, 433, 441). Tras asesinar a los romanos que defendían la posición, Menahén se hizo con el arsenal que en ella había, pudiendo así armar a sus partidarios (B.J. II, 434; Vita, 46, 47).

Dentro de Jerusalén, el joven Eleazar, jefe de la guardia del Templo e hijo del Sumo Sacerdote Ananías ben Nedebaj, encabezaba el descontento e impidió que se realizaran sacrificios a favor del emperador y del Imperio romano (B. J. II 409). Este gesto sólo podía ser entendido por el ocupante como un desafío político, y simbólicamente suponía una auténtica decla-

ración de guerra. Ante estos acontecimientos la gente de la ciudad estaba dividida: por un lado se hallaban los partidarios de la paz y del entendimiento con Roma, entre los que se contaban la mayor parte de la aristocracia y el alto sacerdocio (B. J. II, 411), y por otro los partidarios de la guerra. Entre estos últimos había un grupo de la clase dirigente encabezado por Eleazar, que apostaba por la lucha nacional. Pero sobre todo secundaban el movimiento de rebeldía las clases populares: artesanos, jornaleros y bajo clero, que no sólo eran contrarios a Roma, sino también a los aristócratas.

Todos los intentos por suturar la fractura que se había generado en el bloque de poder fueron inicialmente vanos, de modo que el grueso de los aristócratas y el Sumo Sacerdote, enviaron finalmente mensajeros a Agripa para pedir ayuda a Floro, que estaba en Cesarea. Aunque Floro no dio siquiera una respuesta, Agripa envió tropas de caballería para someter a los sublevados. Sintiéndose fuertes, los aristócratas atacaron a los amotinados, haciéndose con el control de la parte alta de la ciudad, mientras que los rebeldes dominaban el Templo y la parte baja de Jerusalén. Luego de siete días de enfrentamientos, los rebeldes lograron desalojar a sus adversarios de la parte alta, prendiendo fuego al palacio de Herodes y al archivo donde se guardaban los registros de deudas. Fue entonces cuando Menahén y sus hombres llegaron a la capital y al asesinar al Sumo Sacerdote Ananías, padre del líder de los rebeldes aristócratas (B. J. II, 441), contribuyeron a recrudecer la lucha social que en ella se estaba librando.

Estos hechos, y sobre todo la quema de los registros de deudas, evidenciaron la naturaleza de clase del enfrentamiento, lo que condujo a un reposicionamiento de algunos de sus protagonistas. Los partidarios de Eleazar dieron muerte a Menahén cuando se dirigía a orar al Templo, y los seguidores del «bandido» que lograron escapar con vida tuvieron que huir a Masada (B. J. II, 443-449). Así, la clase aristocrática logró recomponer en parte sus filas y obtuvo temporalmente el control de la rebelión en Jerusalén.

Finalmente, ante la situación creada, el gobernador de Siria, Cestio Galo, se decidió a intervenir militarmente, pero sus tropas fueron derrotadas por

un tal Simón Bar Giora en la batalla de Bet-Horon, en la que se infligió un duro descalabro al romano (B. J. II, 521). A pesar de su éxito, este líder rebelde fue expulsado de la capital, donde dominaba el partido aristocrático. Obligado a huir, se refugió también en Masada (B. J. IV, 503-508).

La humillante derrota de los romanos enfrentó al aristocrático gobierno de Jerusalén a la dura realidad de tener que organizar una guerra que sólo veían como necesaria unos pocos de sus dirigentes, mientras que el resto deseaban perderla cuanto antes para restablecer el orden social que estaba siendo gravemente amenazado. Buen ejemplo de lo que estamos diciendo es el nombramiento de Flavio Josefo como responsable de la defensa en Galilea (*Vida* 28-29). A pesar del carácter autoadulatorio de sus obras, el aristócrata judío, no se arredra en confesar que consideraba la guerra perdida de antemano, y que en todo momento se sintió más amenazado por sus propios compatriotas que por los romanos (B. J. II, 595-607). No sucedía lo mismo con las clases populares de Jerusalén que esperaban recuperar el control de la ciudad para acometer un programa revolucionario, al tiempo que también ardían en deseos de librarse definitivamente de los odiados invasores romanos.

En la primavera del año 67 el emperador Nerón ordenó a su general Flavio Vespasiano que iniciara la reconquista de Israel. La campaña de Galilea se desarrolló con rapidez y Josefo hizo todo lo que pudo para acelerar la victoria de Roma (*Vida* 77-78). Fue entonces cuando, huyendo de Vespasiano, llegó a Jerusalén el «bandido» Juan de Giscala (B. J. IV, 84, 97), y luego muchos otros jefes «bandidos» que estaban operando por los campos de Judea (B. J. IV, 129).

A finales del año 67, con la entrada de Juan de Giscala en Jerusalén, los partidarios de la guerra a ultranza se sintieron más fuertes y responsabilizaron de la pérdida de Galilea a los aristócratas y a la clase sacerdotal. En represalia fueron asesinados algunos personajes prominentes, y los zelotas impusieron el sorteo para la elección de nuevos sacerdotes (B. J. IV, 155). Ante estos hechos la reacción del gobierno aristocrático no podía hacerse esperar. Anás, el Sumo Sacerdote, agitó al pueblo contra los zelotas (B. J.

IV, 162). Pero Juan de Giscala denunció que Anás pensaba llamar en su ayuda a los romanos (B. J. IV, 218) y que por eso no les quedaba otro camino a los amantes de la libertad que entregarse o pedir auxilio a los idumeos (B. J. IV, 228), que se apresuraron a atender la llamada de socorro, presentándose ante las puertas Jerusalén. Contando con el apoyo de los idumeos, los zelotas volvieron a controlar la situación en la capital, iniciándose entonces una cruenta represión de sus adversarios. Fueron asesinados los sumos sacerdotes Anás y Jesús (B. J. IV, 315-316), y se creó un tribunal especial para juzgar a algunos prominentes aristócratas (B. J. IV, 340-432).

Todos estos episodios revelan claramente la lucha de clases que se estaba produciendo entre las filas de los judíos. El mismo Josefo, miembro de la aristocracia y única fuente que poseemos para reconstruir los acontecimientos, suministra abundante información en este sentido, aunque lógicamente sesgada. Los zelotas son para el historiador «el desecho y la inmundicia de toda la ciudad, que tras derrochar sus propios bienes y practicar su locura en las aldeas y las ciudades de los alrededores, han penetrado en la ciudad santa furtivamente. Son bandidos que por su tremenda impiedad han profanado incluso el suelo que no está permitido pisar; ahora se los puede ver impunemente borrachos dentro de los lugares sagrados y con sus insaciables estómagos llenos de los despojos de la gente asesinada por ellos» (B. J. IV, 241-242). Josefo, en su relato, recurre incluso al arquetipo estigmatizador de acusar a los zelotas de sodomía (B. J. IV, 562). Para este judío, que se había pasado a los romanos, las víctimas de los zelotas eran gentes de toda condición, pero con mucha frecuencia el historiador no puede evitar informar al lector que los asesinados eran personas adineradas (B. J. IV, 333; 335; 560…)

Mientras todo esto sucedía la situación de inestabilidad se había hecho extensiva al mismo corazón del Imperio. El mal gobierno que había provocado la rebelión judía, condujo en el año 68 a levantamientos en las provincias occidentales y a la caída y suicidio de Nerón. Durante un año el espectro de la guerra civil volvió a cernirse sobre Roma. Sucesivamente tres emperadores pasaron por el trono y desaparecieron con suma rapidez (Galba, Otón y Vitelio). Finalmente las legiones del este y los Balcanes se

reunieron en torno a Vespasiano, el comandante en Palestina, y lo proclamaron emperador. Con su marcha a la capital, Vespasiano delegó en su hijo Tito las operaciones en Judea.

Esta circunstancia favorable creada por la crisis de los tres emperadores no supo ser aprovechada por los rebeldes judíos, que siguieron inmersos en sus luchas intestinas. En abril del 69, entró en Jerusalén Simón bar Giora al abrirle las puertas de la ciudad los enemigos de Juan de Giscala, quienes le habían pedido socorro (B. J. IV, 574-577). Simón bar Giora, del que ya hemos hablado, era para Josefo otro «bandido» que con su partida se había dedicado a asolar Indumea. No obstante, su política de liberar a los esclavos y apoyarse en el campesinado empobrecido le había servido para reclutar una hueste numerosa y aguerrida.

El enfrentamiento entre los partidarios de Juan de Giscala y los de Simón bar Giora, sólo se puede entender, dados los escasos datos que poseemos, como rivalidades existentes entre facciones distintas, tal vez por diferencias regionales entre los grupos, por distintas posturas sobre las prácticas religiosas, por programas sociales alternativos, o simplemente por las ambiciones personales que alimentaban cada uno de sus líderes. Cuando Giora entró en Jerusalén se encontró dueño de gran parte de la capital. La lucha entre él y Juan de Giscala prosiguió (B. J. V, 21-23; V, 439- 441), pero cesó momentáneamente en abril del 70, con la llegada de Tito ante las murallas de Jerusalén.

El último episodio de esta guerra terrible fue el cerco y la toma de la ciudad por los romanos. Ante el peligro inminente de las legiones sitiando la ciudad santa, los zelotas, sin olvidar sus diferencias, formaron un frente común ante los invasores paganos. Pero el heroísmo que derrocharon en la defensa de la capital fue inútil, al estrellarse contra la mejor maquinaria bélica del momento y al sufrir de modo abrumador la crueldad que desplegaba el Imperio para doblegar a quienes se le enfrentaban. Josefo, que se encontraba ya junto a Tito, nos dice que el romano hacía crucificar a 500 prisioneros cada día siendo tantas sus víctimas que «no tenían espacio para poner sus cruces, ni cruces para clavar sus cuerpos» (B. J. VI; 451).

Cercados por el hambre, sin posibilidades de escapar, los judíos dieron la última batalla en el Templo, que terminó siendo incendiado por los conquistadores. Miles de hombres, mujeres y niños fueron masacrados por los romanos en las calles, y otros tantos reducidos a la esclavitud y enviados a una muerte lenta en las minas egipcias o convertidos en gladiadores. Simón, el líder más peligroso por el carisma que desplegaba, fue capturado vivo y reservado como trofeo para el desfile triunfal de Tito en Roma, tras el cual terminó siendo estrangulado en la prisión Mamertina.

¿Qué sucedió con la pequeña comunidad judeocristiana de Jerusalén en medio de esta tormenta? ¿Se estaba cumpliendo la esperanza mesiánica que había dado origen a su nacimiento y que la comunidad se encargaba de difundir? ¿Pudo considerar que la turbulencia desatada era el inicio de la llegada del reino?

La gran rebelión judía fue interpretada en su tiempo como un estallido de las creencias mesiánicas que se habían venido difundiendo por todo el Oriente Mediterráneo desde hacía décadas. Los romanos no dudaron en relacionar la guerra en Palestina con la difusión de estas ideas. Suetonio nos dice que: «Era una antigua y arraigada creencia extendida por todo el Oriente que el imperio del mundo pertenecería por aquel tiempo a un hombre salido de la Judea» (*Vida de... Vespasiano* IV, 5). Y Tácito abunda en lo mismo al apuntar que «…en los libros antiguos sacerdotales se hallaba cómo en aquel tiempo había de prevalecer el Oriente, y que saldrían de Judea los que habían de mandar al mundo» (*Historias*, IV, 13).

Los judíos, que habían alumbrado y alimentado esa idea, también interpretaron que las creencias mesiánicas estaban en el origen de la rebelión. Así para Josefo «lo que más impulsó a hacer la guerra fue un oráculo ambiguo, contenido también en los libros sagrados, según el cual, en aquella época un personaje de su país regiría el mundo» (B. J. VI, 312). Se ha especulado también que inspirándose en un fragmento del libro de Daniel (Dan 9, 22) los sectarios de Qumrán habían realizado cálculos que establecían la batalla final en fechas muy aproximadas a cuando se produjo el levantamiento (Hahn, 1963:263-272).

El evangelista Marcos, que escribió finalizada ya la contienda y conociendo su resultado, advertía a sus lectores romanos que esa guerra sólo había sido un anuncio de la llegada del verdadero mesías que él predicaba, y que nada habían tenido que ver los cristianos con la rebelión judía contra el Imperio: «Cuando oigáis hablar de guerras y de rumores de guerra, no os alarméis. Eso tiene que suceder, pero no es todavía el fin… Si alguno os dice entonces: «¡Mira, aquí está el mesías! ¡Mira está allí!», no le creáis» (Mc 13, 7 y 21).

Por lo tanto, parece evidente que las profecías mesiánicas con su mensaje de lucha frente a las fuerzas del mal contribuyeron a inflamar al pueblo contra aquellos a los que identificaba como el mal mismo: la propia clase dominante y los romanos. Sin embargo, en ningún momento apareció la figura profética de un mesías. Ninguno de los líderes rebeldes se consideró a sí mismo, ni fue aclamado por sus partidarios como mesías, a diferencia de lo que ocurriría años después con Simón bar Cochba en la última gran revuelta judía contra Roma (132-136 e. v.). Ni Juan de Giscala, ni Simón bar Giora, ni ningún otro cabecilla de la gran rebelión del año 66 reclamó para sí el título mesiánico.

Josefo nos informa que Menahén, cuando se vio dueño de la situación en Jerusalén, se atavió «con vestiduras reales» (B. J. II, 444). Es posible que este rebelde, descendiente de rebeldes, quisiera asumir funciones reales. Su ancestro, Ezequías, ya habría soñado en su momento con restaurar una monarquía de linaje judío con su propia familia. Jefe guerrero, fanáticamente nacionalistas, se opuso a la dinastía idumea de Herodes. Durante años los descendientes de Ezequías y Judas el Galileo, habrían perseguido ese fin, pero tras el asesinato de su «rey» Menahén por la aristocracia de Jerusalén en el 66, su único recurso fue atrincherarse en Masada, convirtiendo la fortaleza en la recreación simbólica de un Estado judío en miniatura.

El historiador judío también menciona (B. J. VII, 29-31) que Simón bar Giora, en el momento de su rendición a los romanos se vistió con túnica blanca y manto púrpura, como si fuera el rey de Israel. Pero de estas apre-

ciaciones no podemos deducir con certidumbre que ninguno de los dos líderes rebeldes se considerara el mesías esperado. Así pues, aunque las creencias mesiánicas operaron como telón de fondo en la revuelta, las manifestaciones de mesianismo focalizadas en la figura de una persona estuvieron ausentes durante todo el conflicto. Entonces podemos preguntarnos por el papel que desempeñó la pequeña secta mesiánica de los cristianos en Jerusalén, ya que Josefo no hace ni la más mínima referencia a ella.

Según la tradición, la comunidad judeocristiana habría salido en fecha temprana de la ciudad y no habría participado en el conflicto. Eusebio de Cesárea, en su *Historia Eclesiástica* recoge esa leyenda. Este apologista del cristianismo triunfante, nos cuenta que la comunidad judeocristiana de Jerusalén había recibido un oráculo en el que se le ordenaba abandonar la capital y establecerse en Pella, una de las ciudades de la Decápolis, al este del Jordán.

La leyenda de esta huida vino siendo aceptada como cierta hasta que en 1951 Brandon publicó *The Fall of Jerusalem and the Christian Church*. Para Brandon, la hipotética emigración a Pella es un hecho más que dudoso. Según este autor, la comunidad de Jerusalén habría desaparecido en el curso de la guerra contra Roma, y sus componentes debieron correr la misma suerte que la mayor parte de sus compatriotas que se enfrentaron al Imperio.

Este asunto, como tantos otros sobre los orígenes del cristianismo temprano, ha sido objeto de controversia entre partidarios de las tesis de Brando (R. Furneaux, 1973; G. Strecker, 1981) y sus detractores (C.,Vidal, 1995; Dan Jaffé, 2009). Los argumentos de estos últimos para refutar al británico se han centrado en algunos aspectos de su teoría que pueden ser más o menos cuestionables, pero han soslayado el que, a nuestro juicio, tiene más peso: el interés de la Iglesia, convertida ya en religión oficial del Imperio Romano, por desvincular sus orígenes de la aventura revolucionaria y antirromana que fue la gran sublevación judía del año 66.

La leyenda que transmite Eusebio de Cesárea pudo responder en su origen a un relato de castigo, surgido en los enfrentamientos entre judíos y

cristianos tras la destrucción del Templo. El judaísmo, tras la catástrofe, fue refundado bajo la dirección religiosa de la corriente farisea y terminó enfrentado a la corriente cristiana paulina que floreció sobre todo en la diáspora. En este enfrentamiento, los cristianos paulinos debieron generar la leyenda de Pella, para desvincularse claramente del judaísmo farisaico. De hecho, el relato tal y como lo recoge Eusebio, guarda un estrecho paralelismo con otros relatos de castigo similares.

El oráculo, que según la leyenda se rebeló a la comunidad judeocristiana de Jerusalén, se podría equiparar con el ángel que advierte a Lot antes de la destrucción de Sodoma y Gomorra. El justo Lot salva su vida al ser alertado con tiempo para escapar del desastre que se cierne sobre las ciudades impías. En el caso de la Leyenda de Pella, el oráculo habría cumplido la misma función salvando a la comunidad de los justos del castigo que Jerusalén merecería por haber dado muerte a Jesús, el auténtico mesías. Así al menos lo expone explícitamente Eusebio: «El pueblo de la iglesia de Jerusalén recibió el mandato de cambiar de ciudad antes de la guerra y de vivir en otra ciudad de Perea (la que llaman Pella), por un oráculo transmitido por revelación a los notables de aquel lugar. Así pues, habiendo emigrado a ella desde Jerusalén los que creían en Cristo, como si los hombres santos hubiesen dejado enteramente la metrópoli real de los judíos y toda Judea, la justicia de Dios vino sobre los judíos por el ultraje al que sometieron a Cristo y a sus apóstoles, e hizo desaparecer totalmente de entre los hombres aquella generación impía» (*Hist. Ecle.* III, 5,).

Con el tiempo la leyenda se habría enriquecido con otros significados provenientes del cristianismo paulino. Así, el hecho de que toda la comunidad hubiera abandonado Jerusalén sin involucrarse en el conflicto, serviría para recalcar el carácter pacífico del cristianismo de Pablo. También, no haberse rebelado contra el Imperio vendría a subrayar la sumisión de los cristianos a los poderes terrenales y el reconocimiento de Roma como centro rector del mundo civilizado.

Lo cierto es que no podemos saber con seguridad qué sucedió con la comunidad judeocristiana de Jerusalén en la guerra del 66. Posiblemente,

como sostienen algunos autores, entre los cristianos jerosolimitanos convivirían diferentes tendencias, y las posturas ante el conflicto desatado pudieron también ser distintas. No podemos negar tajantemente que algunos grupos salieran de la ciudad y se refugiaran en Pella, donde está comprobado que hubo asentamientos cristianos en época temprana.

Estamos en parte de acuerdo con Trocmé, cuando dice: «Seguramente algunos cristianos se asociaron a la sublevación, sufriendo las ulteriores consecuencias. Otros, en cambio, huyeron antes del comienzo del sitio, refugiándose en Transjordania para escapar de las brutalidades de los zelotas. Pero cualquiera que haya sido la importancia relativa de ambos grupos dentro de la Iglesia jerosolimitana, a partir del año 70 ésta perdió toda su importancia» (E., Trocmé, 1983:266).

Como afirma Trocmé, tampoco se puede descartar que un sector de la comunidad se quedara en la capital y participara activamente en la lucha. De hecho, lo que sí sabemos por Josefo es que los esenios, considerados como una secta parecida a los judeocristianos primitivos y de talante claramente pacífico, participaron de modo activo en la guerra contra los romanos. El historiador nombra a un Juan «el Esenio» (B. J. II, 567) como uno de los comandantes que cayeron en la contienda, y atestigua el valor de los presos esenios bajo tortura. La actitud de los esenios, o de los sectarios del Qumrán, son un testimonio de que las expectativas mesiánicas estuvieron vinculadas a la guerra. La creencia en que esa lucha era la guerra escatológica que anunciaba la venida del mesías debió animarles a participar en ella, como también pudo suceder con los judeocristianos de Jerusalén, lo que nos llevaría a confundirlos con el movimiento zelota.

Lo cierto es que, si en la revuelta no se planteó ninguna opción mesiánica concreta, al final sí se produjeron fenómenos de apocalipticismo, en el momento en que para los asediados en Jerusalén la situación era más desesperada. Tanto Josefo (B. J. VI, 286) como Tácito (*Historias* V) nos cuentan algunas de esas manifestaciones portentosas, que tendrían su origen en las creencias mesiánicas que animaban la lucha. Como dice muy bien la historiadora Henar Gallego (2000:78): «la visión mesiánica fue motivo de ins-

piración de los luchadores políticos judíos, quienes hasta el momento en que se elevaron las llamas en el monte del Templo siguieron esperando la intervención divina que salvaría la ciudad santa y aniquilaría al enemigo».

Para Josefo fueron falsos profetas los que alentaron una resistencia desesperada frente a los romanos, interpretando los prodigios que acontecían como señales anunciadoras de una victoria final gracias a la intervención divina. Curiosamente, alguna de estas pretendidas manifestaciones guardan un estrecho paralelismo con el libro del Apocalipsis que cierra el Nuevo Testamento; aunque el libro, tal y como hoy lo conocemos, no fue terminado hasta veinte años más tarde del desastre.

Los pasajes centrales del Apocalipsis, protagonizados por el Cordero, parecen corresponder a un escrito de combate de naturaleza escatológica que recogería los ecos de la lucha contra Roma librada del 66 al 70 de nuestra era, y en el que se anunciaría la inminente vuelta triunfante de un mesías vengador y guerrero que instauraría un reinado milenario de justicia y paz sobre la tierra. En esta parte del texto es donde apreciamos como el simbolismo de algunos versículos resulta fácilmente descifrable, si los ponemos en relación con la lucha sostenida contra los romanos.

Tal vez, el más popular de ellos sea la críptica mención a Nerón que aparece en el capítulo 13, versículo 18, en el que se nos habla de una misteriosa Bestia que el autor identifica con el Mal. Para el autor apocalíptico, la Bestia tiene un número, el 666. Esta cifra, si se aplica la gematría, tan popular en la antigüedad, y por medio de la cual se puede hacer una sustitución por letras de un valor numérico, podría ser leída en hebreo como *nrwn qsr*, que significaría, con las correspondientes vocales añadidas: Nerón César. No obstante, se sabe que Ireneo de Lyon, bien informado de las cosas que ocurrían en Asia, colocaba la redacción del Apocalipsis «a finales del reinado de Domiciano», es decir por el año 95 (*Contra las herejías*, V, 30, 3), por tanto, la alusión a Nerón vendría dada por la aparición de falsos Nerones en las provincias orientales en los años que van del 69 hasta el 80 y de nuevo en el 88. Aunque también, la atribución de la Bestia podría hacer referencia a Domiciano, tan cruel como Nerón y más blasfemo que él, ya que se atribuía el título de «Señor y Dios».

Todo el libro del Apocalipsis rebosa odio contra Roma y contra aquellos que predicaban la sumisión al Imperio. El autor califica de renegados a los «que dicen que son judíos pero mienten porque no lo son», palabras que se podrían aplicar a los redactores de algunas epístolas paulinas que se declaraban mejores judíos que los fieles al judaísmo oficial, como por ejemplo podemos apreciar en la carta a los Filipenses en la que se puede leer: «nosotros somos los verdaderos circuncisos, los que tributamos un culto nacido del espíritu de Dios y hemos puesto nuestro orgullo en Jesucristo...» (Flp 3, 3). Afirmaciones tales, unidas a la alusión que el autor de la Apocalipsis hace a los «que se llaman apóstoles sin serlo…» permite pensar que sus ataques van dirigidos contra los seguidores de Pablo (Lenzman, 1961:140; Donini, 1977:102).

En el capítulo 12 versículos 7-8, el redactor del Apocalipsis describe una batalla celeste que se libra entre Miguel, secundado por sus ángeles, y el dragón que encabeza a los suyos. Ese enfrentamiento es muy similar al descrito por Josefo como una de las señales anunciadas por los falsos profetas al final del cerco de Jerusalén en el año 70: «Creo que lo que voy a narrar parecería una fábula, —nos dice Josefo— si no lo contaran los que lo han visto con sus ojos y no estuvieran en consonancia con estas señales las desgracias que acaecieron después. Antes de la puesta del sol se vieron por los aires de todo el país carros y escuadrones de soldados armados que corrían por las nubes y rodeaban las ciudades» (B. J. VI, 298-299).

La coincidencia entre ambas visiones, la que narra el libro de la Apocalipsis y la descrita por Josefo, se debe a que las ideas del mesianismo escatológico estaban muy extendidas entre los combatientes judíos que defendieron Jerusalén hasta el final. Pero tampoco puede descartarse que esas visiones, tan fielmente reflejadas en el libro del Apocalipsis, surgieran de los luchadores judeocristianos que permanecieron en la ciudad haciendo frente a los romanos. De hecho, hoy se admite que el impacto de la caída de Jerusalén fue muy importante para el autor del Apocalipsis, que podía ser un profeta judeocristiano que sobrevivió a la revuelta judía refugiándose en Éfeso, desde donde habría sido exiliado a la isla de Patmos, lugar en el que redactó su obra (Brown, 2002, T II:1030).

Destruida la Iglesia palestina en sus tres cuartas partes y desaparecidos los principales dirigentes, el papel rector que había desempeñado la comunidad de Jerusalén en los orígenes del cristianismo inicial quedó totalmente difuminado. Sin embargo, la abundante literatura en lengua griega que se empieza a producir a partir del 75-80 atestigua la gran vitalidad de las comunidades helenófonas en la difusión el mensaje cristiano de cuño paulino.

El derrocamiento del Estado judío sirvió para confirmar en las mentes de la mayoría de los cristianos que Dios había rechazado la forma de mesianismo basado en la lucha abierta, ya que había fracasado en su método de llevar a cabo su propósito. El mesianismo palestino, con su grito de rebeldía frente al imperialismo romano, resultó inviable. Aquellos locos que se habían atrevido a desafiar a Roma habrían encontrado su justo castigo. Así se produjo un curioso fenómeno de reconversión, los que se enfrentaron al poder opresor se convirtieron para muchos cristianos en cómplices de la muerte de Jesús, mientras que los que realmente habían acabado con el profeta se transformaban en terreno abonado para la conversión.

El proceso así resumido no fue lineal ni tampoco rápido en el tiempo. Los primeros seguidores de Jesús continuaron con su mensaje sobre la pronta llegada del reino y, fieles a esas ideas, siguieron esperando la vuelta del mesías que iba a poner fin a la injusticia en este mundo. Pero no eran muchos y habían perdido el prestigio del que gozaron en otro tiempo. La caja de resonancia que era la gran ciudad de Jerusalén había sido destruida. Lo más probable es que estos primigenios seguidores del mesianismo palestino quedaran como otros grupos de refugiados judíos reducidos a la mínima expresión, transformándose muy probablemente en sectas como los ebionitas o los cerentinos que surgieron de ese entorno.

En este punto podemos retornar a la pregunta inicial para concluir que Jesús nunca maldijo a la higuera de Israel por no dar frutos.[30] Pero conocer al Jesús de la moderna investigación no consolaría en nada Voltaire ya que la imagen del Jesús pacífico y tolerante, que tan bien se ajustaba a las

concepciones religiosas del filósofo burgués, no es la real según la historia sino el producto de una elaboración teológica posterior. La ira del galileo debió manifestarse en otro sentido y con mayor violencia que la de una mera maldición, sus seguidores de primera hora así supieron verlo, y Juan supo reflejarlo de modo poético en su Apocalipsis:

«Sus ojos son como llamas de fuego y múltiples diademas adornan su cabeza… va envuelto en un manto empapado en sangre y su nombre es Palabra de Dios. Los ejércitos del cielo, con sus jinetes vestidos de lino blanco purísimo, galopan tras sus huellas sobre blancos caballos. De su boca sale una espada afilada para herir con ella a las naciones a las que va a gobernar con vara de hierro. Él es quien pisa el lagar donde destila el vino de la ardiente ira de Dios todopoderoso. Y sobre su manto y su muslo lleva escrito este nombre: Rey de reyes y señor de señores» (Ap 19, 12-16).

Este Cristo apocalíptico se aproximaba más a la realidad de Jesús, de su tiempo y de su pueblo antes de que se produjera la tremenda paradoja de reconvertir a un judío rebelde contra Roma en el único dios del Imperio.

NOTAS

1.– La inscripción de Priene dice: «Puesto que la Providencia ... ha ... ornado nuestra edad con la presencia del dios supremo, Augusto, ... y en su liberalidad nos ha concedido, a nosotros y a cuantos están por venir, [un Salvador] que ha hecho cesar la guerra y va a imponer un orden [pacífico] sobre todas las cosas..., y habida cuenta de que el nacimiento de nuestro Dios ha marcado el comienzo de la Buena Nueva (*euaggelion*) para todo el mundo por causa suya... los griegos de Asia han decretado que el Año Nuevo comience en todas las ciudades el 23 de septiembre ... y el primer mes sea ... reverenciado como mes de César» (Cit. Crossan, 1996:17).

2.– Uno de los párrafos de Papías recogido por Ireneo dice: «A la manera que recuerdan los ancianos que vieron a Juan, discípulo del Señor, habérselo oído a Él, de qué modo enseñaba y hablaba el Señor de aquellos tiempos: Vendrán días en que nacerán viñas que tendrán cada una diez mil cepas, y en cada cepa diez mil sarmientos, y en cada sarmiento diez mil ramas, y en cada rama diez mil racimos, y en cada racimo diez mil granos, y cada grano prensado dará veinticinco metretas [39,294 litros] de vino. (*Contra las herejías*, V, 33). El texto del Apocalipsis de Baruc es: «La tierra producirá también frutos por miríadas. Y una vid tendrá mil sarmientos, cada sarmiento producirá mil racimos, cada racimo producirá mil uvas y cada uva producirá un cor de vino» (2 Baruc, XXIX, 5-6).

3.– Algunos textos cristianos primitivos jalonan ese distanciamiento. Así la *Didaché*, escrita posiblemente poco tiempo después de la gran rebelión judía, tacha a los judíos de «hipócritas», al tiempo que exalta el pacifismo y el conformismo. Y

la llamada *Epístola de Bernabé*, compuesta tras las revueltas judías del 117, no sólo desprecia a los judíos sino que les disputa ya el ser los depositarios de la Alianza con Dios.

4.– La leyenda de la adoración de los magos también se basa en una prefiguración ya que los judíos creían que la aparición del mesías iría acompañada del surgimiento de una estrella en el firmamento. Esta creencia se apoyaba en un pasaje del libro de los Números en el que se dice: «Y de Jacob se levantará una estrella, y de Israel surgirá un cetro» (24, 17). De hecho el último líder mesiánico contra Roma fue apodado por sus seguidores como Bar Cochba que significa «Hijo de la estrella». Así mismo, la matanza de los inocentes está basada en un *midrash* (leyenda) sobre el nacimiento de Moisés, elaborado por la literatura judía y del que nos da cuenta Josefo en su obra *Antigüedades judías*.

5.– El único «título» que aparece a menudo en los labios del Jesús evangélico es la enigmática expresión Hijo del hombre. En el lenguaje cotidiano de la época, la expresión significaba «cada individuo», «una persona» y, en ocasiones, podía ser un circunloquio por «yo». La expresión aparece también en el lenguaje apocalíptico para hacer referencia a un juez sobrenatural que aparecerá al final de los tiempos, y que será «como un hijo de hombre» (Dan 7, 13).

6.– Las profecías romanas se atribuían a la Sibila de Cumas y estaban recogidos en los libros sibilinos (*Libri Fatales*). La leyenda cuenta que estos libros los habría vendido a Tarquinio el Soberbio la misma Sibila (Dionisio de Halicarnaso 4, 62) y se conservaron en el Capitolio hasta el 83 (a. e. v.), en que se incendió el Templo de Júpiter. Después del incendio, fueron reemplazados por otros provenientes de Jonia y Eritras.

7.– Esta secta, o partido religioso, posiblemente tenía su origen en los asideos. De ellos debió nacer el movimiento fariseo que se caracterizaba por su estricta observancia de la Ley. Como asociación ante todo de laicos, a menudo artesanos y comerciantes, pero también de miembros del bajo clero, esta especie de confraternidad piadosa creía que su rigorismo en el acatamiento a la Ley contribuiría al progreso de su observancia entre el pueblo y contribuiría a la independencia y grandeza de Israel.

8.– El Talento era una unidad de medida monetaria utilizada en la antigüedad. En el Nuevo Testamento era equivalente a 6.000 dracmas, o lo que es lo mismo, 21.600 gr de plata.

9.– A finales del siglo II, Orígenes cedió su biblioteca a un amigo a cambio de una renta vitalicia que venía a equivaler a 650 kilos de trigo anules (Rémondon, 1965:389). Un kilogramo de trigo contiene 3.400 calorías, esto quiere decir que una persona requiere de unos 236 kg anuales para su manutención (Grigg, 1973).

10.– El bajo costo de la mano de obra libre hacía poco rentable la compra de esclavos, a los que había que mantener. Un documento oficial del año 71 indica que en un cantón donde el fisco contaba con 385 contribuyentes, sólo poseían 44 esclavos, o sea uno por cada nueve personas libres (Rops, 1961:160). Esta relación libre/esclavos no tiene punto de comparación con la de Italia en el mismo período. Por otra parte las prescripciones del Deuteronomio sobre el trato a esclavos judíos contribuía a limitar su número, aunque el precio de estos fuera la mitad que el de un esclavo sin circuncidar. Según el Talmud la indemnización que se debía pagar por lesionar a un esclavo era de 30 selas, que venía a ser aproximadamente el precio de 10 ovejas (Baba Qamma IV). Esta cantidad sólo tenía sentido en la medida en la que se correspondía con el precio medio de un esclavo. Por tanto, la mayor rentabilidad en este tipo de comercio residía en vender a los esclavos judíos en los mercados gentiles.

11.– Utilizaremos los términos «nacionalista» y «nacionalismo» por comodidad comunicativa ya que estos conceptos eran desconocidos en el mundo antiguo con el sentido que hoy los entendemos. Con ellos queremos hacer referencia al sentimiento de pertenencia a una comunidad que se podía identificar con un territorio, unas costumbres y unas creencias. En el caso de la comunidad judía antigua ese sentimiento se acrisolaba en la pertenencia a un «pueblo» que se terminó considerando privilegiado por su vinculación singular con una divinidad a la que creían única y «verdadera». No obstante, en su obra, Flavio Josefo utiliza expresiones para designar ese sentimiento «nacionalista» que resultan muy actuales, como son: *autonomía para la patria* (τὴν πάτριον αὐτονομίαν, B. J. II, 53) o *libertad para la patria* (ἐλευθερίαν τὴν πάτριον*,* A. J. XVII, 304–314).

12.– Los cultos «Cargo» fue un movimiento milenarista que se desarrolló en Melanesia desde finales del siglo XIX. Tenían como centro la creencia en la llegada de un cargamento de bienes materiales, identificados como productos manufacturados europeos. La implantación del milenio estaba unida al arribo de ese «cargo», que supondría la inversión del orden antiguo y la de una nueva era de prosperidad. El «cargo» representaba para los nativos una clase de bienes de procedencia desconocida cuya elaboración se debía a la eficacia de la magia de los blancos. En la religión melanesia existe una preocupación por los bienes materia-

les y por la relación entre los espíritus y los seres humanos que se expresa en frecuentes ritos de donación. La llegada del «cargo», que les pertenecería, supondría un éxito de su propia magia que se traduciría en un tiempo de prosperidad inagotable.

13.– Masada es el nombre de un promontorio rocoso rodeado de barrancos, que domina desde unos cuatrocientos metros la orilla suroeste del Mar Muerto. Herodes el Grande convirtió ese emplazamiento en una fortaleza de gran importancia estratégica. En la gran revuelta contra Roma del año 66 sirvió de refugio a un grupo de combatientes que vivieron allí con sus familias y organizaron una verdadera ciudad–guarnición hasta el decisivo asalto del gobernador romano Flavio Silva en el 74. Antes de rendirse, el millar de ocupantes de Masada optaron por el suicidio colectivo.

14.– Las menciones evangélicas sobre la profesión de José se formulan siempre en términos de asombro. «¿Qué sabiduría es esta?. ¿No es éste el carpintero, el hijo del carpintero? » (Mc 6, 3; Mt 13, 55). En el hebreo talmúdico posterior una expresión muy parecida servía para manifestar, de modo metafórico, e independientemente del oficio, sabiduría o erudición: «No hay ningún carpintero, ni hijo de carpintero que pueda explicarlo». Por tanto, queda la duda de si en el texto evangélico las expresiones antes mencionadas están utilizada de este modo o por el contrario es una alusión literal al oficio que pudo desempeñar José.

15.– Podríamos considerar el *Evangelio de Felipe* como un texto gnóstico, más en concreto de la corriente valentiniana. El ideal último del gnóstico es la conjunción de la «imagen» (semilla espiritual o alma) como elemento femenino con su «ángel» (elemento masculino). Esta unión se correspondería con las uniones entre Cristo y el Espíritu Santo o entre el Salvador y la Sofía inferior, o incluso con la de Jesús y María Magdalena en la esfera terrenal. Por eso el autor del apócrifo en el logion 55 escribe: «La Sofía —a quien llaman «la estéril»— es la madre de los ángeles; la compañera [de Cristo es María] Magdalena. [El Señor amaba a María] más que a [todos] los discípulos (y) la besó en la [boca repetidas] veces. Los demás [...] le dijeron: «¿Por qué [la quieres] más que a todos nosotros?» El Salvador respondió y les dijo: «¿A qué se debe el que no os quiera a vosotros tanto como a ella?» (630-645) (Santos Otero, 2001:398).

16.– Etimológicamente, «escatología» significa tratado o pensamiento sobre «el final». Sin embargo, el término puede ser engañoso cuando se utiliza para describir las expectativas de futuro de los judíos del siglo I. Estos movimientos esca-

tológicos no esperaba el fin del mundo entendido como destrucción del cosmos. Lo que realmente esperaban era un milagro transformador, divino, que les liberara de un presente opresivo y oprobioso. Como judíos devotos pensaban que Yahvéh había intervenido anteriormente en el mundo para salvar y proteger a Israel. Por ejemplo, Yahvéh había dividido el mar para que Israel pudiera escapar del ejército egipcio perseguidor, había alimentado al pueblo con maná en el desierto y le había introducido en la tierra de Palestina. Por eso creían que en un futuro inminente Yahvéh volvería a intervenir para liberarles de la opresión extranjera y establecer un reino de justicia universal en el que el pueblo escogido desempeñaría un papel hegemónico.

17.– Si admitiéramos este mandato como cierto, deberíamos también admitir que el Pedro del evangelio de Lucas no tuvo conocimiento del mismo. En Hechos de los apóstoles se nos narra cómo, después de la muerte de Jesús, el apóstol, —en una visión que experimentó al ir a visitar al centurión Cornelio— vio una especie de lienzo en el que había toda clase de animales, al tiempo que oía una voz que le decía: «Levántate, Pedro, mata y come», a lo que el apóstol, lleno de temor, pero desobedeciendo inicialmente la orden, contesto: «De ninguna manera, Señor. Jamás he comido cosa profana o impura» (Hch 10, 12–14).

18.– Mucho más explícito se muestra por las mismas fechas Filón de Alejandría, un judío helenizado, que en su obra *Sobre la leyes especiales*, manifiesta ser contrario a la disolución del matrimonio y al aborto, reinterpretando así en un sentido restrictivo tanto la institución del repudio como las alusiones sobre el aborto que aparecen en Éxodo 21, 22–23.

19.– Así lo entiende un siglo después Clemente de Alejandría que en su obra *Stromata* (3, 49), afirma: «Lo que Jesús quería decir es que un hombre casado que se haya divorciado de su esposa por su infidelidad no debe volverse a casar».

20.– El producto literario más grande de la rebelión macabea es el libro de Daniel. Medio novela, medio profecía, esta obra fue escrita por un panfletista desconocido antes del final de la revuelta. La segunda parte contiene una visión sobre el futuro del pueblo israelita, en la que aparecen cuatro imperios de la tierra, simbolizados por cuatro bestias que han oprimido a Israel. Finalmente, tras una cósmica batalla, la divinidad triunfa y la última bestia es destruida. En ese momento alguien «como un hijo del hombre» aparece ante el dios supremo y recibe el dominio universal (Dan 7, 13–14).

Los dos Libros de los Macabeos, que figuran en la Biblia católica, pueden ser

considerados, junto con *Antigüedades judías* de Flavio Josefo, como las fuentes básicas sobre la resistencia judía frente al invasor. El autor del Primer Libro debió ser un judío de Jerusalén que escribió en tiempo de Juan Hircano (135 a. e. v.). Por su parte, el autor del Segundo Libro de los Macabeos se presenta como el abreviador de Jasón de Cirene, quien, en el año 142 (a. e. v.), habría escrito una historia de Judas Macabeo en cinco tomos. Este resumen anónimo pudo ser redactado poco después del año 125-124 (a. e. v.).

21.– Dos breves síntesis sobre las principales líneas de especulación se pueden encontrar en Sanders (2004:186-194) y en Theissen-Merz (1989:274-280).

22.– Si hemos de creer estas disposiciones, los discípulos emprendían el viaje de modo mucho más «confiado» que los esenios, cuyas normas según su «regla», relatada por Josefo, les ofrecían una mayor seguridad: «Viajan sin llevar encima absolutamente nada, sólo armas para defenderse de los bandidos» (B. J. II, 125s). Cuesta admitir que, dado el estado de los caminos en la Palestina de aquella época, ni los mismos discípulos se atrevieran a viajar en parejas sin contar con algún arma que les permitiera defenderse.

23.– «Sucesor en la dirección de la Iglesia es, junto con los apóstoles, Santiago, el hermano del Señor. Todos le daban el sobrenombre de «Justo», desde los tiempos del Señor hasta los nuestros, pues eran muchos los que se llamaban Santiago. Pero sólo éste fue santo desde el vientre de su madre. No bebió vino, ni bebida fermentada, ni comió carne; sobre su cabeza no pasó tijera ni navaja y tampoco se ungió con aceite ni usó del baño. Sólo a él le estaba permitido entrar en el santuario, pues no vestía de lana, sino de lino. Y sólo él penetraba en el templo, y allí se le encontraba arrodillado y pidiendo perdón por su pueblo, tanto que sus rodillas se encallecieron como las de un camello, por estar siempre de rodillas adorando a Dios y pidiendo perdón para el pueblo. Por su eminente rectitud se le llamaba «el Justo» y «Oblías», que en griego quiere decir «protección del pueblo y justicia», como declaran los profetas acerca de él» (*Hist. Ecle.* II, 23, 4–7).

24.– De hecho, en otros pasajes, los «simpatizantes» de Jesús y sus «seguidores» en el Sanedrín resultan ser fariseos, como es el caso de Nicodemo, (Jn 3, 1ss; 7, 51; 19, 39), que defiende al profeta galileo y le procura un entierro honroso según el relato evangélico; o Gamaliel, que intercede a favor de los apóstoles y les libra de una condena de muerte que el mismo Sanedrín quiere imponerles (Hch 5, 33).

25.– El pasaje en cuestión no hace referencia explícita a Jesús, pero se ha querido ver en el personaje «hacedor de milagros» la figura del galileo. Referimos a continuación algunos párrafos de ese pasaje:

«Muchos de entre la multitud le siguieron y escucharon sus enseñanzas; y muchas almas se conmovieron, pensando que de ese modo las tribus judías podrían librarse a sí mismas de las manos de Roma. Era su costumbre permanecer ante la ciudad, sobre el Monte de los Olivos; y, también allí, él hizo curaciones entre la gente. Se reunieron a su alrededor hasta ciento cincuenta servidores y multitud de gente. Cuando vieron cuál era su poder, y que conseguía lo que quería con su sola palabra, le pidieron que entrara en la ciudad y masacrara a las tropas romanas y a Pilatos y que reinara sobre ellos, pero él no hizo caso.

Cuando más tarde se enteraron de ello los líderes judíos, se reunieron con el Sumo Sacerdote y hablaron: «No tenemos poder y somos demasiado débiles para oponernos a los romanos. Pero viendo que el arco está tensado, iremos a Pilatos y le comunicaremos lo que hemos escuchado, y así estaremos libres de problemas, ya que si se entera por otros, nos veremos privados de nuestros bienes, nos mandará descuartizar y enviará a nuestros hijos al exilio». Y fueron a ver a Pilatos y se lo comunicaron. Y él envió sus fuerzas y mató a muchos de entre la multitud. E hizo que le trajeran al hacedor de milagros, y tras ordenar una investigación sobre él, pronunció su juicio: «Él es [un benefactor, no] un malhechor, [no] un rebelde, [no] un codicioso de un reino» [y le dejó marchar, porque había curado a su esposa moribunda].

[Él fue al lugar de costumbre e hizo las obras que solía. Y de nuevo, cuanto más gentes se reunían a su alrededor, más se glorificaba por sus acciones. Los maestros de la ley, llenos de envidia, le dieron treinta talentos a Pilatos para que lo condenara a muerte. Y él los aceptó y les dio libertad para ejecutar ellos mismos su voluntad. Y lo detuvieron y lo crucificaron de acuerdo con la ley de sus padres]» (Eisler, 1931:410, Brandon, 1975:408; Donini, 1977:57; Schonfield, 1988:77–78).

Los corchetes contienen lo que Robert Eisler creía que eran adiciones cristianas. Después de las palabras «Y él [Pilatos] envió sus fuerzas y mató a muchos de entre la multitud. E hizo que le trajeran al hacedor de milagros, y tras ordenar una investigación sobre él, pronunció su juicio», deberíamos seguir leyendo: «Él es un malhechor, un rebelde, un codicioso de un reino. Y lo detuvieron y lo crucificaron *de acuerdo con la ley del emperador*». La conclusión sobre la condena, escrita en cursiva, aparece al menos en un manuscrito rumano.

26.– Crossan (1994:491) sostiene que el *Evangelio de la Cruz*, incorporado mucho tiempo después de su redacción al apócrifo *Evangelio de Pedro,* pudo ser el

primer relato estructurado de la pasión. Este texto contenía pasajes de la crucifixión y del entierro, así como del sepulcro y sus guardianes, y de la resurrección. Compuesto hacia los años cincuenta del siglo I (e. v.), constituiría la única fuente de los relatos de la pasión contenidos en los evangelios canónicos. Una teoría alternativa afirmaría que Marcos, Juan y el *Evangelio de Pedro* utilizaron de manera independiente una única fuente de la pasión aún más primitiva.

27.– Quizás uno de los últimos casos más llamativos de este tipo de fenómeno sea el del líder mejicano Emiliano Zapata. La figura de este campesino rebelde fue revestida de un halo mítico constituyéndose en parte de las historias o leyendas de la zona donde actuó, en las que se decía que el personaje no había muerto y se aparecía en el monte o en los caminos montado en su caballo. Hasta hace pocas décadas en la región de Morelos se podían encontrar ancianos que afirmaban con total seguridad haber visto al líder agrarista en la ciudad o en el campo (Portal, 2009).

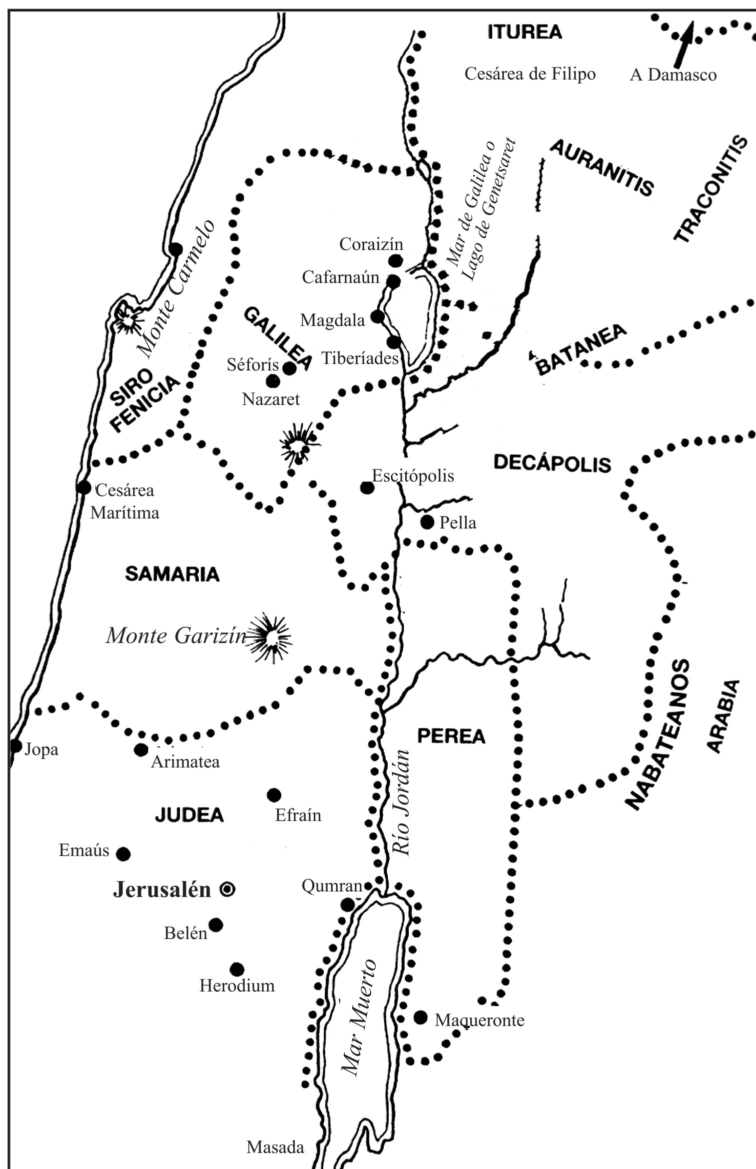
28.– En estos banquetes, el alimento sagrado tenía su origen en una antigua comida persa de pan y agua mezclados con la savia de la planta sagrada, el haoma. Pero en los misterios de Mitra se sustituía el haoma, planta desconocida en Occidente, por vino. De hecho, en las despensas del *mithraeum* de Dura-Europos el pan y el vino ocupaban un lugar destacado. Es difícil precisar si tales festines constituían una comida sacramental o si en realidad se parecían a otros banquetes rituales de época imperial. Tertuliano hablaba de la «oblación del pan» (*De Praescr. Haer.*, 40) como imitación diabólica de la eucaristía. En cualquier caso, no se puede negar su significación religiosa. En el *mithraeum* de Santa Prisca, una inscripción rezaba: «Y tú nos has salvado derramando la sangre eterna» (Turcan, 1983:90); mientras que en otra se decía: «Aquél que no coma de mi cuerpo ni beba de mi sangre, para ser uno conmigo y yo con él, no conocerá la salvación» (Godwin, 1981:28), fórmula que tiene un inquietante parecido con un versículo de Juan (6, 53). Por otra parte las dos religiones santificaban el domingo, día del Sol. Cada año, el 25 de diciembre, celebraban el nacimiento de su Dios, para los seguidores de Mitra el *Natalis Solis Invicti*, y compartían creencias semejantes sobre el fin del mundo, el juicio final y la resurrección de los muertos.

29.– «El hecho de que fuera realmente el dios Sandan–Heracles de Tarso, que muere y resucita, el que sirviera como modelo de *theos soter* a la soterología paulina puede ser tan poco demostrable como lo contrario. Lo que es cierto es, sencillamente, el hecho de que la idea helenística del *huios théon* en cuanto a *soter* apunta, más allá de sí misma, hacia el sincretismo religioso del Asia Menor y a la inten-

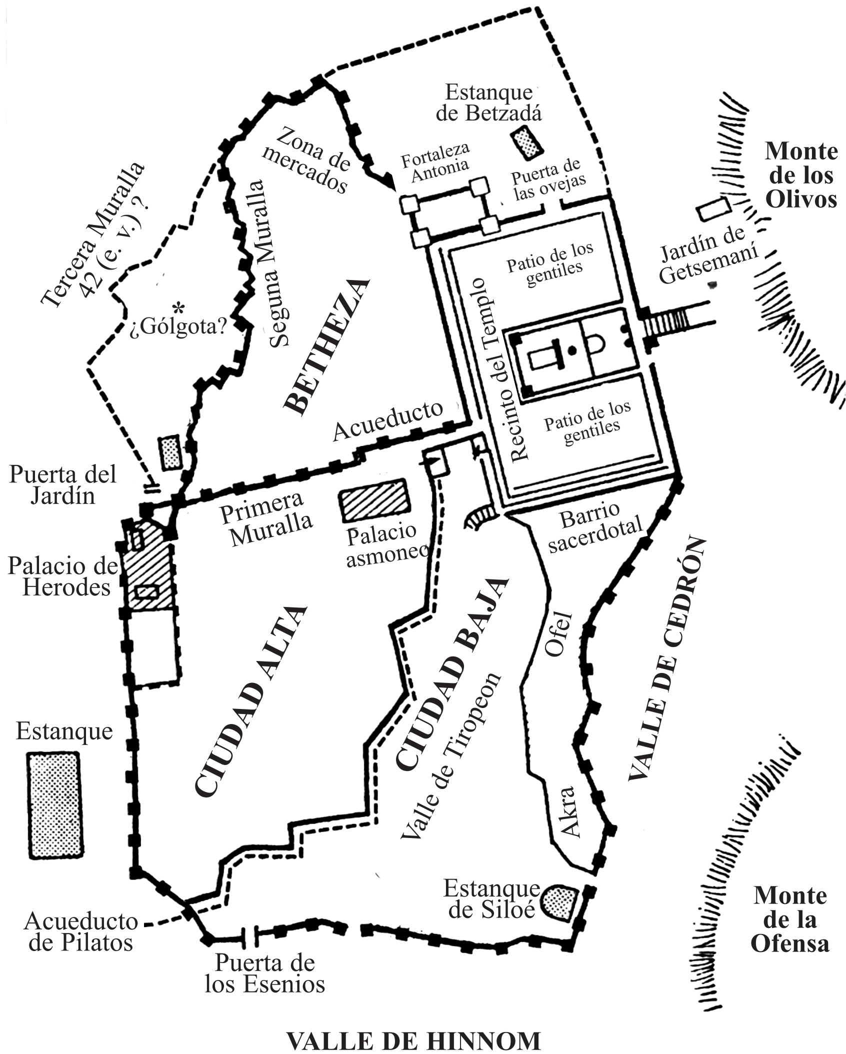
sidad y necesidad general de salvación al comienzo de la era cristiana» (Schoeps, 1959:160).

30.– En la actualidad es la misma exégesis católica la que no admite la veracidad de la maldición. Para Martín Dibelius (1984:111) esta historia tiene todas las características propias de la «leyenda». Así pues, el pasaje que inquietó en su momento a Voltaire fue una licencia más en el relato evangélico; licencia que se permitió Marcos para simbolizar una profecía *ex eventu* que el evangelista atribuyó a Jesús cuando ya la destrucción del Templo se conocía como hecho confirmado. Por su parte, el estudioso y sacerdote John Meier (2005:1024) afirma que: «El relato sobre la maldición de la higuera no se remonta, en suma, al ministerio público del Jesús histórico. Es un teologúmeno, una idea o afirmación teológica expresada en forma de relato aparentemente histórico, creado por el autor de un bloque de tradición premarcana para ilustrar sobre el significado de la purificación del templo». Del mismo modo podemos deducir, ahora con mayor seguridad, que Jesús nunca maldijo la famosa higuera.

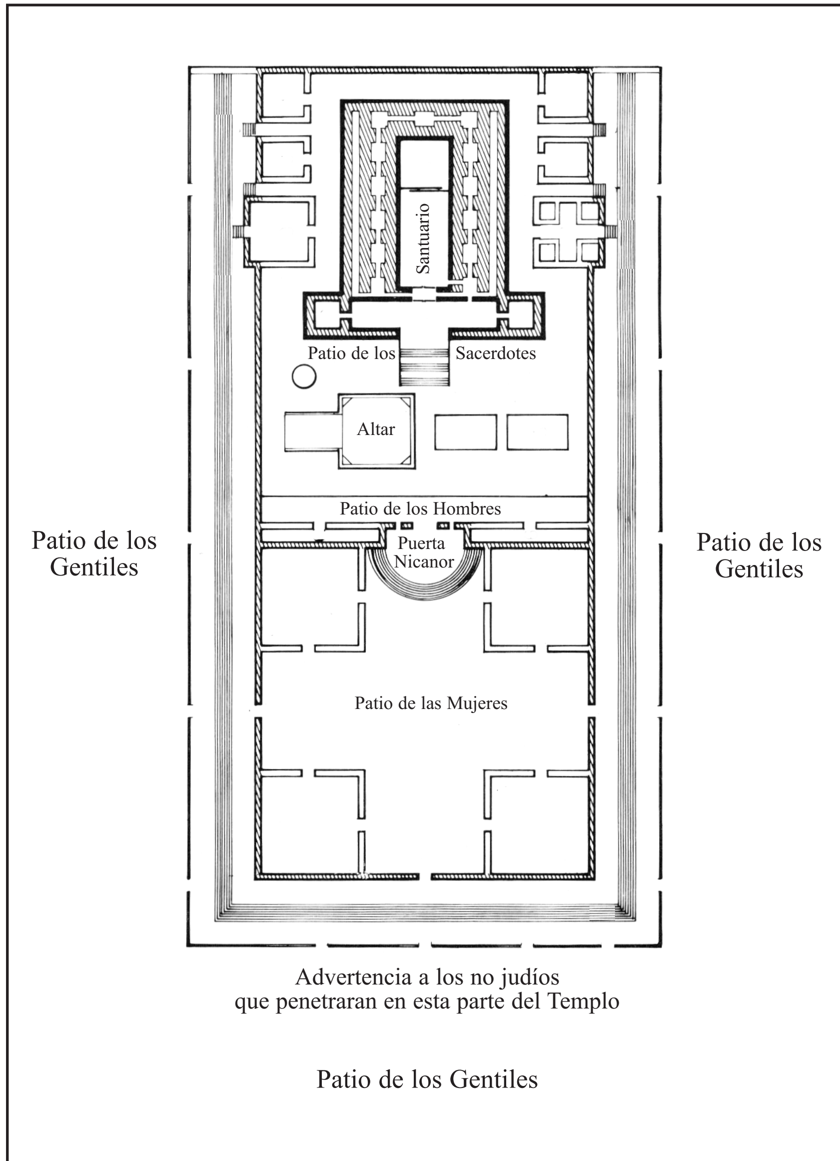
Palestina del 36 al 66 (e.v.)



JERUSALÉN EN TIEMPOS DE JESÚS



Hipotética reconstrucción del Templo de Herodes según las descripciones de Flavio Josefo



BIBLIOGRAFÍA

FUENTES

APÓCRIFOS DEL ANTIGUO TESTAMENTO. Dirección de A., Díez Macho, (1982-87) (5 vols.), Ediciones Cristiandad, Madrid.

APULEYO: *El asno de oro*. Traducción de L. Rubio (1995), Gredos, Madrid.

BIBLIA (*LA*). La Casa de la Biblia (1992), Madrid.

BIBLIA DE JERUSALÉN. (1998), Desclée De Brouwer, Bilbao.

CICERÓN: *Discursos* (*Verrinas*). Traducción de J. M. Requejo Prieto (1990) (3 vols.), Gredos, Madrid.

- *Sobre la adivinación*. Traducción de Escobar Chico (1999), Gredos, Madrid.

COLUMELA: *La labranza* (*De res. Rustica*), Vol 1, Traducción de E. Calderón Dorda, (2004), Gredos, Madrid.

DIÓGENES LAERCIO: *Vidas de filósofos*. Traducción de J. Ortiz (2002), Iberia, Barcelona.

DIONISIO DE HALICARNASO. *Historia antigua de Roma*. Traducción y notas de Almudena Alonso y Carmen Seco (1999) (4 vol), Gredos. Madrid.

DOCUMENTO Q (EL) EN GRIEGO Y EN ESPAÑOL CON PARA-

LELOS DEL EVANGELIO DE MARCOS Y DEL EVANGELIO DE TOMÁS. Robinson, J. M. P. Hoffmann y J. S. Kloppenborg (eds.) (2002), Sígueme, Salamanca.

EPICTETO: *Disertaciones*. Traducción P. Ortiz (1996), Planeta, Barcelona.

EPICTETO: *Pláticas*. Traducción Jordán de Urries y P. Azara (1963-73) (4 vols.), Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid.

EPICURO: *Obras Completas*. Traducción de J. Vara (1995), Cátedra, Madrid.

EUSEBIO DE CESAREA: *Historia Eclesiástica*. Tradución de A., Velasco (2010), BAC, Madrid.

EVANGELIO DE JUDAS (*EL*) (2006), Editorial Trotta, Madrid.

EVANGELIOS APÓCRIFOS (*LOS*). Edición de A., Santos Otero, (2001), BAC, Madrid.

FILÓN DE ALEJANDRÍA: *Obras Completas*. Traducción de J. Mª Triviño (5. vols.) Acervo Cultural. Buenos Aires.

FILÓSTRATO: *Vida de Apolonio de Tiana*. Traducción de A. Bernabé Pajares (1979), Gredos, Madrid.

FLAVIO JOSEFO: *Antigüedades de los judías* (Citado como: A. J.). Libros CLIE, (1986) (3 vols.), Barcelona.

-*La Guerra de los judíos* (Citado como: B. J.). Traducción J. M. Nieto. (2001) (2 vols.), Gredos. Madrid.

- *Vida* (Citado como: *Vita*). Traducción de J. M. Ibáñez. (1997), Gredos, Madrid.

GNÓSTICOS (*LOS*). Edición J. Montserrat (2002) (2 vols.), Gredos, Madrid.

IRENEO DE LYÓN: *Contra las herejías*. Traducción de J. Garitaonaindia (1994), Apostolado Mariano, Sevilla.

JUSTINO MÁRTIR: *Apologías*. Traducción de H. Yabén (1990), Apostolado Mariano, Sevilla.

JUVENAL: *Sátiras*. Traducción de M. Balasch (1991), Gredos, Madrid.

LACTANCIO: *Instituciones divinas*. Traducción de E. Sánchez (1990) (2 vols.), Gredos, Madrid.

LUCIANO DE SAMOSATA: *Obras*. Traducción de A. Espinosa (2002) (4 vols.), Gredos, Madrid.

LUCRECIO: *De la naturaleza de las cosas*. Traducción de Abate Marchena; introducción de A. García Calvo (2002), Folio, Barcelona.

MARCO AURELIO: *Meditaciones*. Traducción de R. Bach (1999), Gredos, Madrid.

MISNÁ (*LA*): Traducción y notas de C. del Valle (1997), Sígueme, Salamanca.

NUEVO TESTAMENTO TRILINGÜE. Edición de Bover, J. M. y O´Callaghan, J. (2001), BAC, Madrid.

ORÍGENES: *Contra Celso*. Introducción y notas de D., Ruiz (2001), BAC, Madrid.

PADRES APOSTÓLICOS Y APOLOGISTAS GRIEGOS. Edición de D., Ruiz (2002), BAC, Madrid.

PLATÓN: *Obras Completas*. Traducción y notas de M. Araujo et alii. (1969), Aguilar. Madrid.

PLÍNIO EL JOVEN: *Cartas*. Traducción de J. González Fernández (2005), Gredos, Madrid.

PLÍNIO EL VIEJO: *Historia natural. Libros I y II*. Traducción de A. Fontán y A. Moure (1996) (2 vols.), Planeta, Barcelona.

PLUTARCO: *Vidas paralelas*. Traducción de A. Ranz Romanillos (1979) (4 vols.), Iberia, Barcelona.

SÉNECA: *Epístolas morales*. Traducción de I. Roca (1994) (2 vols.), Gredos, Madrid.

SINOPSIS DE LOS CUATRO EVANGELIOS DE LA BIBLIA DE JERUSALÉN, Edición de Benoit, Boismard, Malillos (1987), Desclée De Brouwer, Bilbao.

SUETONIO: *Vida de los doce cesares*, Traducción de Rosa María Aguado Cubas, (1992) (2 vols), Gredos, Madrid.

TÁCITO: *Anales*. Traducción de J. L. Moralejo (2001) (2 vols.), Gredos, Madrid.

TÁCITO: *Historias*. Traducción de C. Colonna (1965), Espasa Calpe, Madrid.

TALMUD: Edición Grupo Aleph (2002), EDAF, Madrid.

TERTULIANO: *Apologético*. Traducción de J. Andino (1997), Ciudad Nueva, Madrid.

TEXTOS DE QUMRÁN. Traducción de F. García (1992), Trotta, Madrid.

VARRÓN: *De Rerum Rusticarum, De agricultura. Liber Primus*, www.thelatinlibrary.com/varro.rr1.html.

Obras de consulta

AA VV (1983): *Formación de las religiones universales y de salvación. Las Religiones en el Mediterráneo y en el Oriente Próximo*, Siglo XXI, Madrid.

AGUIRRE, R., (1996): *Aproximación actual al Jesús de la historia*, Universidad de Deusto, Bilbao.

-(1998): *Del Movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana*, Verbo Divino, Estella.
-(2001): *Ensayo sobre los orígenes del cristianismo. De la religión política de Jesús a la religión doméstica de Pablo*, Verbo Divino, Estella.
-(ed.), (2002): *Los milagros de Jesús. Perspectivas metodológicas plurales*, Verbo Divino, Estella.
ALFARIC, P. (2005): *Jésus a-t-il existé?*, Coda, Tanger.

ALONSO, A. et alii, (2000): *El mesianismo en el Cristianismo antiguo y en el Judaísmo*, Universidad de Valladolid, Valladolid.

ALVAR EZQUERRA J. et alii, (1995): *Cristianismo primitivo y religiones mistéricas*, Cátedra, Madrid.

ALLISON, D. C. (1998): *Jesus of Nazareth Millenarian Prophet*, Fortress, Minneapolis.

APPLEBAUM, S. (1976 a): "Economic Life in Palestine." In S. Safrai and M. Stern, eds.: *The Jewish People in the First Century: Historical Geography, Political History, Social, Cultural and Religious Life and Institutions*. Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum, 1. Assen: Van Gorcum & Comp., pp. 631-700.

-(1976 b): *Prolegomena to the Study of the Second Jewish Revolt*, Oxford.

AUERBACH, E. (1983): *Mimesis*, Fondo de Cultura Económico, Méjico.

AYASO, J. R. (1990): *Iudaea capta. La Palestina romana entre las dos guerras judías*, Verbo Divino, Estella.

BAECHELER, J. (1974): *Los fenómenos revolucionarios*, Península, Barcelona.

BAIGENT, M., L., R., LINCOLN, H. (2000): *El enigma sagrado*, Martínez Roca, Barcelona.

BALLESTEROS, L. (1996): *Mitrídates Eupátor, rey del Ponto*. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Granada, Granada.

BAMMEL, E. (1984): "The Revolution Theory from Reimarus to Brandon", en E. Bammel y C.F. D. Moule (ed.), *Jesus and the Politics of his Day*, Cambridge / New York.

BAMMEL, E., y MOULE, C.F. D. (ed.) (1984): *Jesus and the Politics of his Day*, Cambridge / New York.

BARDTKE, H. (Compilador) (1961): *Qumran - Probleme*. Vorträge des Leipziger Symposions über Qumran-Probleme vom 9. bis 14. Oktober 1961. Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Schriften der Sektion f. Altertumswissenschaft / 42.

BARON, S. W. (1956): *Historie d'Israel, vie sociale et religieuse*, PUF, Paris.

BART, E. (1998): *After the New Testament: A Reader in Early Christianity*. Oxford University Press, New York.

- (2001): *Jesus. Apocalyptic Prophet of the New Millennium*, Oxford University Press, New York.

- (2003). *Los Cristianismos perdidos. Los credos proscritos del Nuevo Testamento*. Crítica, Barcelona.

- (2004). *A Brief Introduction to the New Testament*. Oxford University Press, New York.

- (2006): *Jesús no dijo eso, los errores y falsificaciones de la Biblia*. Crítica, Barcelona.

BEN-SASSON, H. H. (ed.) (2007): *Historia del pueblo judío*, (3 vols.), Alianza, Madrid.

BEN-CHORIN, S. (2003): *Hermano Jesús. El Nazareno desde una perspectiva judía*, Riopiedras, Barcelona.

BERNHEIM, P. A. (1997): *James, Brother of Jesus*, SCM Press, London.

BERRYMAN, PH. (1989): *Teología de la liberación: Los hechos esenciales en torno al movimiento revolucionario en América Latina y otros lugares.* Siglo XXI, México.

BLINZLER, J. (1959): *El proceso de Jesús: El proceso judío y romano contra Jesucristo, expuesto y juzgado según los más antiguos testimonios*, Litúrgica Española, Madrid.

BOERS, H. (1989): *Who was Jesus? The Historical Jesus and the Synoptic Gospels*, Harper & Row, San Francisco.

BOKOR, CH. (1997): *Jésus le rebelle.* Guy Tredaniel, Paris.

BONSIRVEN, J. (1953): *Textes rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens*, IBP Roma.

BORNKAMM, G. (2002): *Jesús de Nazaret*, Sígueme, Salamanca.

BRANDON, S.G.F. (1975): *Jésus et les zélotes*, Flammarion, Paris.

-(2010): *The Fall of Jerusalem and the Christian Church*, Wipf Stock Publishers, USA.

BRANHAM, R. B. y GOULET-CAZÉ, M. O. (eds.) (2000): *Los cínicos*, Editorial Seix Barral, Barcelona.

BRAUNERT, H. (1957): "Der römische Provinzialzensus und der Schätzungsbericht des Lukas-Evangeliums," Historia: *Zeitschrift für alte Geschichte* Vols. 6, p.212

BROWN, R. E. (1982): *La muerte del Mesías. Desde Getsemaní hasta el sepulcro*, Tomo I, Cristiandad, Madrid.

-(2002): *Introducción al Nuevo Testamento*, Editorial Trotta, Madrid.

BULTMANN, R. (2000): *Historia de la tradición sinóptica*, Sígueme, Salamanca.

BURTON, M. (1994): *The Lost Gospel: The Book of Q & Christian Origins*, Harper, San Francisco.

CABA, J. (1971): *De los evangelios al Jesús histórico*, BAC, Madrid.

CADOUX, J. (1919): *The Early Christian Attitude to War. A Contribution to the History of Chritian Ethics*, Headley Bros. Publishers, London.

CAMPBELL, J. B. (1984) *The Emperor and the Roman Army* (31 B.C.-A.D. 235), Publisher, Clarendon Press, Oxford.

CAPELLETTI, A. (1990): *El pensamiento utópico, Siglos XVIII y XIX*, Tuero, Madrid.

CARMICHAEL, J. (1964): *La mort de Jésus*, Gallimard, Paris.

CASSIDY, R. J. (1988): *Jesús: política y sociedad, Estudio del evangelio de Lucas*, Biblia y fe, Madrid.

COHEN, J. (1985): *El juicio a Jesús el nazareno*, Semana de ediciones, Jerusalén.

COHN, N. (1972): *En pos del milenio. Revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media*, Seix Barral, Barcelona.

COLLINS, C. (1997): *Apocalipticism in the Dead Sea Scrolls*, Routledge, New York/London.

CROSSAN, J. D. (1994): *Jesús: vida de un campesino judío*, Crítica, Barcelona.

- (1996): *Jesús: biografía revolucionaria*, Grijalbo-Mondadori, Barcelona.
- (2002): *Los orígenes del cristianismo*, Sal Terrae, Santander.

CROSSAN, J. D. y REED, J. L. (2003): *Jesús desenterrado*, Crítica, Barcelona.

CULLMANN, O. (1973): *Jesús y los revolucionarios de su tiempo*, Studium, Madrid.

CHILTON, B. (1992): *The Temple of Jesus: His Sacrificial Program within a Cultural History of Sacrifice*, Penn State Press, University Park.

DANIÉLOU, J. y MARROU, H. I. (1964): *Nueva Historia de la Iglesia. Desde los orígenes a San Gregorio Magno*, Cristiandad, Madrid.

DE LEÓN, J. L. (1998): *Santiago el hermano del Señor*, Verbo Divino, Estella.

DELORME, J. (1986): *El Evangelio según san Marcos*, Verbo Divino, Estella.

DIBELIUS, M., (1984): *La historia de las formas evangélicas*, EDICEP, Valencia.

DONINI, A. (1977): *Storia del cristianesimo. Della origine a Giustianiano*, Teti, Milano.

DOWNING, F. G. (1992): *Cynics and Christian Origins*. T. & T. Clark. Edinburgh.

DROZ, J. (dir.) (1976): *Historia General del socialismo. De los orígenes a 1875*, Destino, Barcelona.

DUNCAN-JONES, R. (1974): *The Economy of the Roman Empire*. Cambridge University Press. London.

EHRLICH, E. (1960): *Historia de Israel*, Fondo de Cultura Económica, México.

EISENMAN, R. (1997): *James the Brother of Jesus: The Key to Unlocking the Secrets of Early Christianity and the Dead Sea Scrolls*. Viking Penguin, London

EISLER, R. (1926): "The Newly Rediscovered Witness of Josephus to Jesus," The Quest.

-(1931): *The Messiah Jesus and John the Baptist*, Edición A. H. Krappe, London.

FABER-KAISER, A. (1976): *Jesús vivió y murió en Cachemira*, Martínez Roca, Barcelona.

FARRIGTON, B., (1974): *La rebelión de Epicuro*, Laia, Barcelona.

FINLEY, M. I. (1974): *La economía de la antigüedad*, Fondo de Cultura Económica, Mexico.

FLUSSER, D. (1975): *Jesús en sus palabras y en su tiempo*, Cristiandad, Madrid.

FREDRIKSEN, P. (1999): *Jesus of Nazaret, King of the Jews: a Jewish Life and the Emergence of Christianity*, New York.

FREKE, T. y GANDY, P. (2000): *Los misterios de Jesús*, Grijalbo-Mondadori, Barcelona.

FRIKE, W. (1993): *El juicio contra Jesús*, Martínez Roca, Barcelona.

FURNEAUX, R. (1973): *The Román Siege of Jerusalem*. Hart-Davis-MacGibbon London.

GALLEGO, H., (2000): "Mesianismo y lucha politico-social en Palestina bajo la dominación romana (63 a. C. 132 d. C.)", en *El mesianismo en el Cristianismo antiguo y en el Judaísmo*, Universidad de Valladolid, Valladolid.

GARCÍA MARTÍNEZ, F. (1993): *Los hombres de Qumrán: literatura, estructura social, concepciones religiosas*, Trotta, Madrid.

GERHARDSON, B. (1979): *Prehistoria de los evangelios. Los orígenes de las tradiciones evangélicas*, Sal Terrae, Santander.

GNILKA, J. (1995): *Jesús de Nazaret. Mensaje e historia*, Herder, Barcelona.

-(1997): *El evangelio según san Marcos II*, Sigueme, Salamanca

GODWIN, J. (1981): *Mystery Religions in the Ancient Worl*, Themes & Hudson, London.

GOGUEL, M. (1950): *La vie de Jésus*, Payot, Paris.

GOODMAN, M. (1983): *State and Society in Roman Galilee, A.D. 132-212*. Totowa, NJ: Rowman and Allenheld.

-(1995): *Iudaea capta. Il ruolo dell'élite ebraica nella rivolta contra Roma (66-70 d. c.),* ECIG, Genova.

GREY, M. (1983): *Hébert, Le "Pere Dúchesne" agent royaliste*, Librairie Académique Perrin, Paris.

GRIGG, B. D. (1978): *The agricultural systems of the world, an evolutionary approach*. Cambridge University Press. Cambridge.

GUEVARA, H. (1985): *Ambiente político del pueblo judío en tiempos de Jesús*, Madrid.

GUIGNEBERT, CH. (1947): *Jésus*. Albin Michel, Paris.

- (1969): *Le Christ*, Albin Michel, Paris.
- (1966): *El cristianismo antiguo*, FCE, México.

GUIJARRO, S. (1998): *Fidelidades en conflicto. La ruptura con la familia por causa del discipulado y de la misión en la tradición sinóptica*, Plenitudo tempo-rum 5, Salamanca.

-(2004): *Dichos primitivos de Jesús. Introducción al protoevangelio de dichos Q*, Sígueme, Salamanca.

HAHN, I. (1963): *Die Eigentumsverhältnisse der Qunran-Seckte,* WZB 12, Berlin.

HANSON K. C. y OAKMAN, D. E. (1998): *Palestine in the Time of Jesus: Social Structures and Social Conflicts*, Fortress Press, Minneapolis.

HENGEL, M. (1973): *Jesús et la violence révolutionnaire*, Les Éditions du Cerf, Paris.

- (1981): *Seguimiento y carisma. La radicalidad de la llamada de Jesús*, Sal Terrae, Santander.

- (1989): *The Zealots, Investigations into the Jewish Freedom Movement in the Period from Herod I Until 70 A.D.*, Fortress, Philadelphia.

HOBSBAWM, E. (1968): *Rebeldes primitivos*, Ariel, Barcelona.

HOLMBERG, B. (1995): *Historia social del cristianismo primitivo. La sociología y el Nuevo Testamento*, El Almendro, Córdoba.

HORSLEY, R. y HANSON, L. (1987): *Jesus and the Spiral of Violence: Popular Jewish Resistance in Roman Palestine*, Harper, San Francisco.

-(1989): *Sociology and the Jesus Movement*, Crossroads, New York.

-(1999): *Bandits, Prophets, and Messiahs: Popular Movements at the Time of Jesus*, Trinity Press, New York.

JAFFÉ, D. (2009): *El Talmud y los orígenes judíos del cristianismo, Jesús, Pablo y los judeocristianos en la literatura talmúdica*. Desclée de Brouwer, Bilbao.

JAMES, E. O. (1973): *Introducción a la historia comparada de las religiones*, Cristiandad, Madrid.

JEREMIAS, J. (1977 a): *Teología del Nuevo Testamento, vol. I, "La predicación de Jesús"*, Sígueme, Salamanca.

-(1977 b): *Jerusalén en tiempos de Jesús*, Cristiandad, Salamanca.

KREISSIG, H. (1968): "Die Landwirtschaftliche Situation in Palästina vor dem judäischen Krieg." *Acta Antiqua* 17:223-254.

- (1970): *Die sozialen Zusammenhänge des judäischen Krieges*. Schriften zur Geschichte und Kultur der Antike, 1. Berlin: Akademi Verlag.

- (1989): "A Marxist View of Josephus Account of the Jewish War". Loius Feldman and G. Hata, eds.: *Josephus, the Bible, and History*. Detroit: Wayne State University Press.

JONSON, P. (1989): *La Historia del Cristianismo*, Javier Vergara Editor, Buenos Aires.

KAUTSKY, K. (1908/1974): *Los orígenes y fundamentos del cristianismo*, Sígueme, Salamanca.

KEE, H. C. (1992): *¿Qué podemos saber del Jesús histórico?*, El Almendro, Córdoba.

KIPPENBERG, H. G. (1988): *Religião e formação de classes na antiga Judéia: estudo socio-rreligioso sobre a relação entre tradição e evolução social*, Paulus, São Paulo.

KLAUSNER, J. (2006): *Jesús de Nazaret. Su vida, su época, sus enseñanzas*, Paidós, Barcelona.

KLOPPENBORG, J. S. (1987): *The Formation of Q. Trajectories in Ancient Wisdom*, Fortress, Philadelphia.

KNOPF A. (2000): *Jesus of Nazareth King of the Jews. A Jewish Life and the Emergente of Christianity*, New York.

LAMBERT, M. D. (1986): *La herejía medieval*, Taurus, Madrid.

LEIPOLDT, J. y GRUNDMANN, W. (1973-75): *El mundo del Nuevo Testamento*, (3 vols.) Madrid.

LENSKI, G. E. (1966): *Power and Privilege*. McGraw-Hill, New York.

LENZMAN, J. (1961): *L'origine du christianisme*, Editions en Langues Etrangeres, Moscou.

LÉON-DUFOUR, X. (1965): *Los Evangelios y la historia de Jesús*, Barcelona.

LOUPON, V. y NOËL, A. (2005): *Enquête sur la mort de Jésus*, Press de la Renaissance, Paris.

LÜDEMANN, G. (1980): "The Successors of Pre-70 Jerusalem Christianity. A Critical Evaluation of the Pella Tradition", en E. P. Sanders et al. (eds.), Jewish and Christian Self-Definition, vol 1, SCM Press, London.

-(2001) *Paulus, der Gründer des Christentums*. Klampen Verlag, Springe.

LÜDEMANN, G. y ÖZEN, A. (2001): *La resurrección de Jesús, historia, experiencia, teología*. Trotta, Madrid.

LUELMO, J. (1975): *Historia de la agricultura en Europa y América*. Ediciones Istmo. Madrid

MACCOBY, H. (1986): *The mythmaker. Paul and the invention of christianity*, Harper & Row, New York.

-(1992): *Judas iscariot and the Myth of Jewish Evil*, The Free Press, New York.

MACK, B. L. (1988): *A Myth of Innocence: Mark and Christian Origins*, Fortress, Philadelfia.

-(1994): *El evangelio perdido*, Martínez Roca, Barcelona.

MACHOVEC, M. (1976): *Jesús para ateos*, Sígueme, Salamanca.

MALINA, B. (1995): *El mundo del Nuevo Testamento. Perspectiva desde la antropología cultural*, Editorial Verbo Divino: Estella

MARIO, B. J. (1976): *Historia del socialismo, 1789-1848*, Ariel, Barcelona.

MARX, K., y ENGELS, F., (1979): *Sobre la religión*, Sígueme, Salamanca.

- (1981): *C. Marx, F. Engels, Obras Escogidas* (Citado como: OEME) (3 Vols.), Editorial Progreso, Moscú.

MASON, H. (1986): *Voltaire*, Salvat, Barcelona

MAURIAC, F. (1963): *Vida de Jesús*, Plaza y Janes, Barcelona.

MEEKS, A. W. (1988): *Los primeros cristianos urbanos. El mundo social del apóstol Pablo*, Sígueme, Salamanca.

- (1994): *Los orígenes de la moralidad cristiana. Los dos primeros siglos*, Ariel, Barcelona.

MEIER, J. P. (1997-2003): *Un judío marginal: nueva visión del Jesús histórico*, 3 vols., Verbo Divino, Estella.

MÉTRAUX, A. (1973): *Religiones y magias indígenas de América del Sur*, Aguilar, Madrid.

MEYER, M. (1986): *Las enseñanzas secretas de Jesús*, Grijalbo-Crítica, Barcelona.

MONLOUBOU, L. (1987): *Los profetas del antiguo testamento*, Verbo Divino, Estella.

MOXNES, H. (1988): *The Economy of the Kingdom: Social Conflict and Economic Relations in Luke's Gospel*. Overtures to Biblical Theology. Fortress Press. Philadelphia.

NEUSNER, J. S. (1973): *From Politics to piety: The emergence of Rabbinic Judaism*, Englewood Cliffs, New York.

-(1984): *Messiah in Context: Isarel's History and Destiny in Formative Judaism*, Fortress, Philadelphia.

OAKMAN, D. E. (1986): *Jesus and the Economic Questions of His Day*. Edwin Mellen Press. Queenston.

PAGELS, E. (1975): *Los evangelios gnósticos*, Crítica, Barcelona.

PAINTER, J. (1998): *Just James: The Brother of Jesus in History and Tradition*, Minneapolis.

PAPINI, G. (2004): *La historia de Cristo*, Edición ABC, Madrid.

PAUL, A. (1982): *El mundo judío en tiempos de Jesús. Historia política*, Madrid.

PELIKAN, J. (1989): *Jesús a través de los Siglos*, Herder.

PEREIRA DE QUEIROZ, M. I. (1968): *Réforme et révolution dans les sociétés traditionnelles: histoire et ethnologie des mouvements messianiques*, Éditions Anthropos. Paris.

PERRIN, N. (1967): *Rediscovering the Teachings of Jesus*, London.

PERROT, CH. (1982): *Jesús y la Historia*, Cristiandad, Madrid.

PIÑERO, A. (Ed.) (1991): *Orígenes del Cristianismo. Antecedentes y primeros pasos*, El Almendro, Córdoba.

- (1993) (ed.): *Fuentes del cristianismo. Tradiciones primitivas sobre Jesús*, El Almendro, Cordoba.

- (1997-2000) (ed.): *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi* (3 vols.), Trotta, Madrid.

- (2006): *Guía para entender el Nuevo Testamento*, Trotta, Madrid.

POLANYI, K. (1989): *La gran transformación*, La Piqueta, Madrid.

PORTAL, M. A. (2009): «Memoria social, espacio público y miedo urbano», en: *Memoria Social y Género*, México.

PROPP, V. / MÉLÉTINSKI, E. (1977): *Morfología del cuento,* Fundamentos, Madrid,

PUENTE, G. (1974): *Ideología e Historia: El fenómeno estoico en la sociedad antigua*. Siglo XXI. Madrid.

- (1989): *La formación del cristianismo como fenómeno ideológico*, SigloXXI, Madrid.

REMONDÓN, R. (1965): "El mundo romano" en *Historia general del trabajo*, Vol. I, (dir.) Parias y Aymard, Grijalbo, Barcelona.

-(1967): *La crisis del Imperio Romano de Marco Aurelio a Anastasio*, Labor, Barcelona.

RENAN, E. (S.f.): *Vida de Jesús*, Antalbe, Barcelona.

RICCIOTTI, G. (1944): *Vida de Jesucristo*, Luis Miracle, Barcelona.

RICHES, J. (1990): *The World of Jesús. First-century Judaism in crisis*, Cambridge University Press, Cambridge.

RILEY G. (1997): *One Jesus, Many Christs: How Jesus Inspired Not One True Christianity, but Many*, Harper Collins, New York.

ROBERT, J. N. (1999): *Eros romano: Sexo y moral en la antigua Roma.* Editorial Complutense. Madrid.

ROBERTSON J. M. (1927): *Jesus and Judas, a textual and historical investigatio*, Watts & Co, London.

ROBERTSON, A. (1962): *The Origins of Christianity*, International Publishers. New York.

ROBINSON, J. A. T. (1976): *Redating the New Testament*. Westminster, Philadelphia.

ROITMAN, A. (2000): *Sectarios de Qumrán: vida cotidiana de los esenios. Así vivían*, Martínez, Barcelona.

ROPS, D. (1961): *La vida cotidiana en Palestina en tiempos de Jesús*, Librería Hachette, Buenos Aires.

-(1974): *Historia de la Iglesia de Cristo. Jesús en su tiempo*, Círculo de amigos de la Historia, Madrid.

ROSTOVTZEFF, M. (1926/1972): *Historia social y económica del Imperio Romano* (2 vols.), Espasa Calpe, Madrid.

RUDE, G. (1978): *Protesta popular y revolución en el s. XVIII*. Ariel, Barcelona.

SANDERS, E. P. (2000): *La figura histórica de Jesús*, Verbo Divino, Estella.

-(2004): *Jesús y el judaísmo*, Trotta, Madrid.

SHAW, B. (1984): «Bandits in the Roman Empire», *Pasat and Present* nº 105, pp 5-52.

SCHENKE, L. (1999): *La comunidad primitiva. Historia y teología*, Sígueme, Salamanca.

SCHILLEBEECKX, E. (1983): *Jesús. La historia de un viviente*, Cristiandad, Madrid.

SCHOEPS, H. J. (1959): *Paul. The theology of the apostle in the light of Jewish religious history*, Westminster Press, Philadelphia.

-(1969): *Jewish Christianity Factional Disputes in the Early Church*, Fortress, Philadelphia).

SCHONFIELD, H. (1977): *El complot de Pascua*, Grijalbo, Barcelona.

-(1987): *Jesús: ¿Mesías o Dios?*, Martínez Roca, Barcelona.

-(1988): *El partido de Jesús*, Martínez Roca, Barcelona.

SCHULZ, H. J. (ed.) (1968): *Jesús y su tiempo*, Sígueme, Salamanca.

SCHÜRER, E. (1985): *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús* (2 vols.), Cristiandad, Madrid.

SCHÜSSLER, F. E. (1997): *Apocalipsis. Visión de un mundo justo*, Verbo Divino, Estella

SCHWEITZER, A. (1906/2002): *Investigación sobre la vida de Jesús*, EDICEP, Valencia.

SEGAL, A. F. (1991): "Jesus the Revolutionary", en J. H. Charlesworth (ed.), *Jesus Jewishness: Exploring the Place of Jesus in Early Judaism*, American Interfaith Institute, Philadelphia.

SIMON, M., y BENOIT, Á. (1972): *El judaismo y el cristianismo antiguo*, Labor, Barcelona.

SMITH, M. (1988): *Jesús el mago*, Martínez Roca, Barcelona.

STAERMAN, E. M. y TROFIMOVA, M. K. (1979): *La esclavitud en la Italia imperial*, Akal, Madrid.

STE. CROIX, G.E.M. de (1988): *La lucha de clases en el mundo griego antiguo*, Crítica, Barcelona.

STEGEMANN, H. (1996): *Los esenios, Qumrán, Juan Bautista y Jesús*, Trotta, Madrid.

STRECKER, G. (1981): «Das Judenchristentum in den Pseudoklementinen», en *Texte und Untersuchungen zur Geschichte altchristlichen Literatur*, vol. 70, edición revisada, Berlín.

TASSIN, C. (1987): *El judaísmo. Desde el destierro al tiempo de Jesús*, Verbo Divino, Estella.

TAMAYO, J. J. (1998): *Por eso lo mataron*, Trotta, Madrid.

TARACHOW, S. (1960): «Judas, the Beloved Executioner», *Psychoanalytic Quarterly*, Vol. 29, pp. 528-554.

THEISSEN, G. (1979): *Sociología del movimiento de Jesús. El nacimiento del cristianismo primitivo*, Sal Térrea, Santander.

-(1985): *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*, Sígueme, Salamanca.

THEISSE, G. y MERZ, A. (2000): *El Jesús histórico*, Sígueme, Salamanca.

TOUCHARD, J. (1972): *Historia de las ideas políticas*, Tecnos, Madrid.

TREVIJANO, R. (1996): *Orígenes del cristianismo. El trasfondo judío del cristianismo primitivo*, Universidad Pontificia, Salamanca.

TRILLING, W. (1978): *Jesús y los problemas de su historicidad*, Herder, Barcelona.

TROCMÉ, A. (1961): *Jésus-Christ et la révolution non violent*, Labor et Fides, Geneve.

TROCMÉ, E. (1974): *Jesús de Nazaret visto por los testigos de su vida*. Herder, Barcelona.

- (1983): "El cristianismo desde los orígenes hasta el Concilio de Nicea" en *Las religiones en el mundo mediterráneo y en el Oriente próximo*, SigloXXI, Madrid.

TURCAN, R. (1983): "Las religiones Orientales en el Imperio Romano" en *Formación de las religiones universales y de salvación*. Siglo XXI, Madrid.

VARGAS, A. (2004): *El Jesús histórico. Un recorrido por la investigación moderna*, Comillas, Madrid.

VERMES, G. (1973): *La religión de Jesús el judío*, Muchnick, Madrid.

-(1984): *Jesús el judío*, Muchnik, Barcelona.

VIDAL, C. (1997): *Un judío llamado Jesús: lectura del Evangelio a la luz de la Torah*, Ega, Bilbao.

-(1995): *El judeocristianismo palestino en el siglo I. De Pentecostés a Jamnia*, Trotta, Madrid.

VIDAL, S. (2003): *Los tres proyectos de Jesús y el cristianismo naciente. Un ensayo de reconstrucción histórica*, Sígueme, Salamanca.

-(2006): *Jesús el Galileo*, Sal Terrae, Santander.

VOLKMANN, M. (1992): *Jesús e o templo*, Paulus, São Paulo.

VOLTAIRE, (1773/1978): *Opúsculos satíricos y filosóficos*, Alfaguara, Madrid

WELLS, G. A. (1996): *The Jesus Legend*, Open Court Pub Co, London.

WILKINSON, J. (1990): *La Jerusalén que Jesús conoció*, Destino, Barcelona.

WINTER, P. (1983): *El proceso de Jesús*, Muchnik Editores, Barcelona.

WORSLEY, P. (1984): *La trompeta final. Un estudio de los "cultos cargo" en Melanesia*. Siglo XXI, Madrid.

WRIGHT N. T. (1997): *Jesus and the Victory of God*, Fortress Prs., USA.

YADIN, Y. (1969): *Masada. La fortaleza de Herodes y el último bastión de los Zelotas,* Barcelona.

ZIOLKOWSKI, TH. (1982): *La vida de Jesús en la ficción literaria*, Monte Ávila Editores, Caracas.

Indice

IV El lugar y el tiempo

V El mensaje

VI La militancia

VII En Jerusalén

VIII Arresto y muerte